

استاذ الفلسفة القديمة
بكلية الآداب - جامعة القاهرة

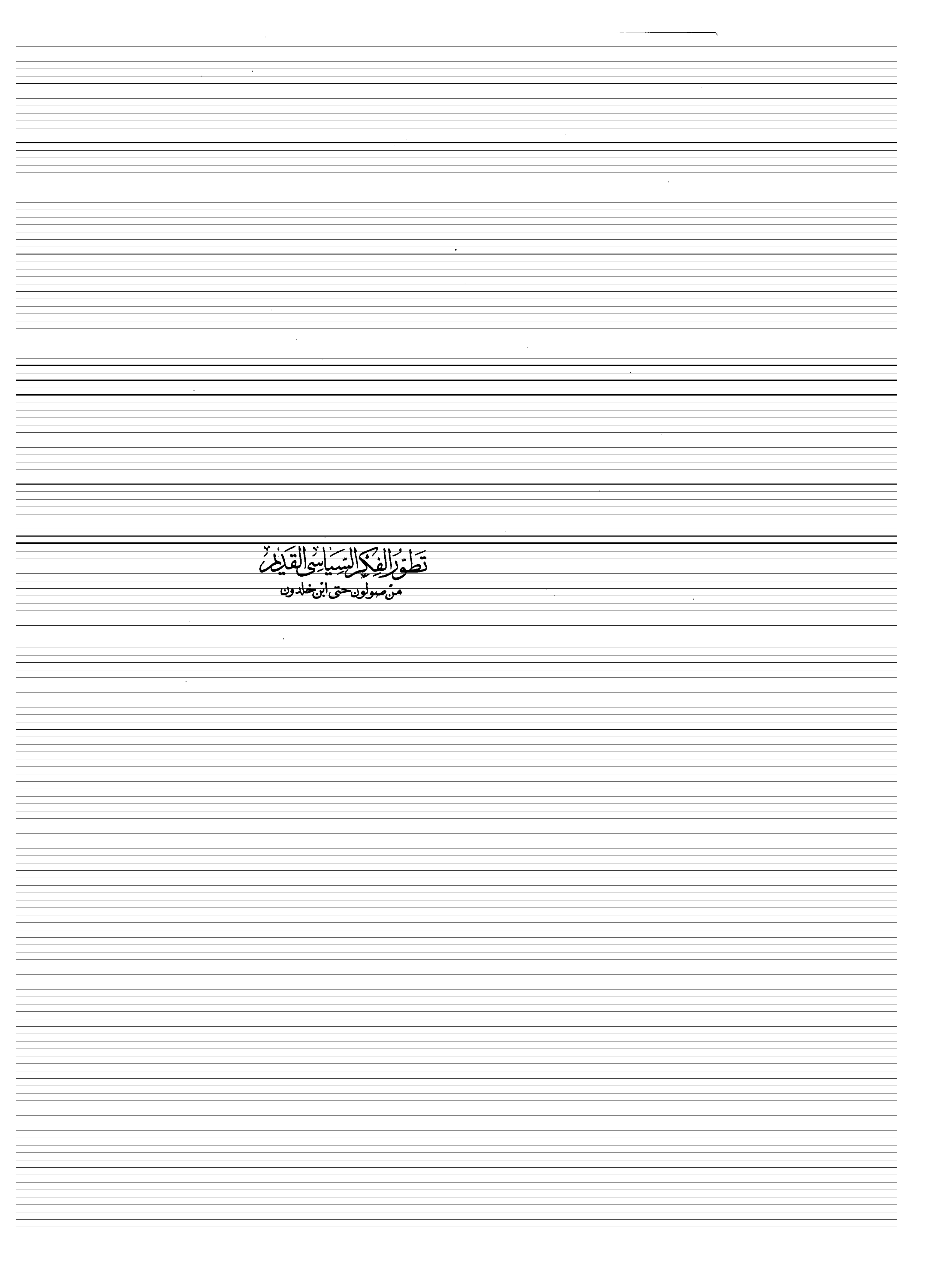
تطور الفكر السياسي القديم

من صولون حتى ابن خلدون

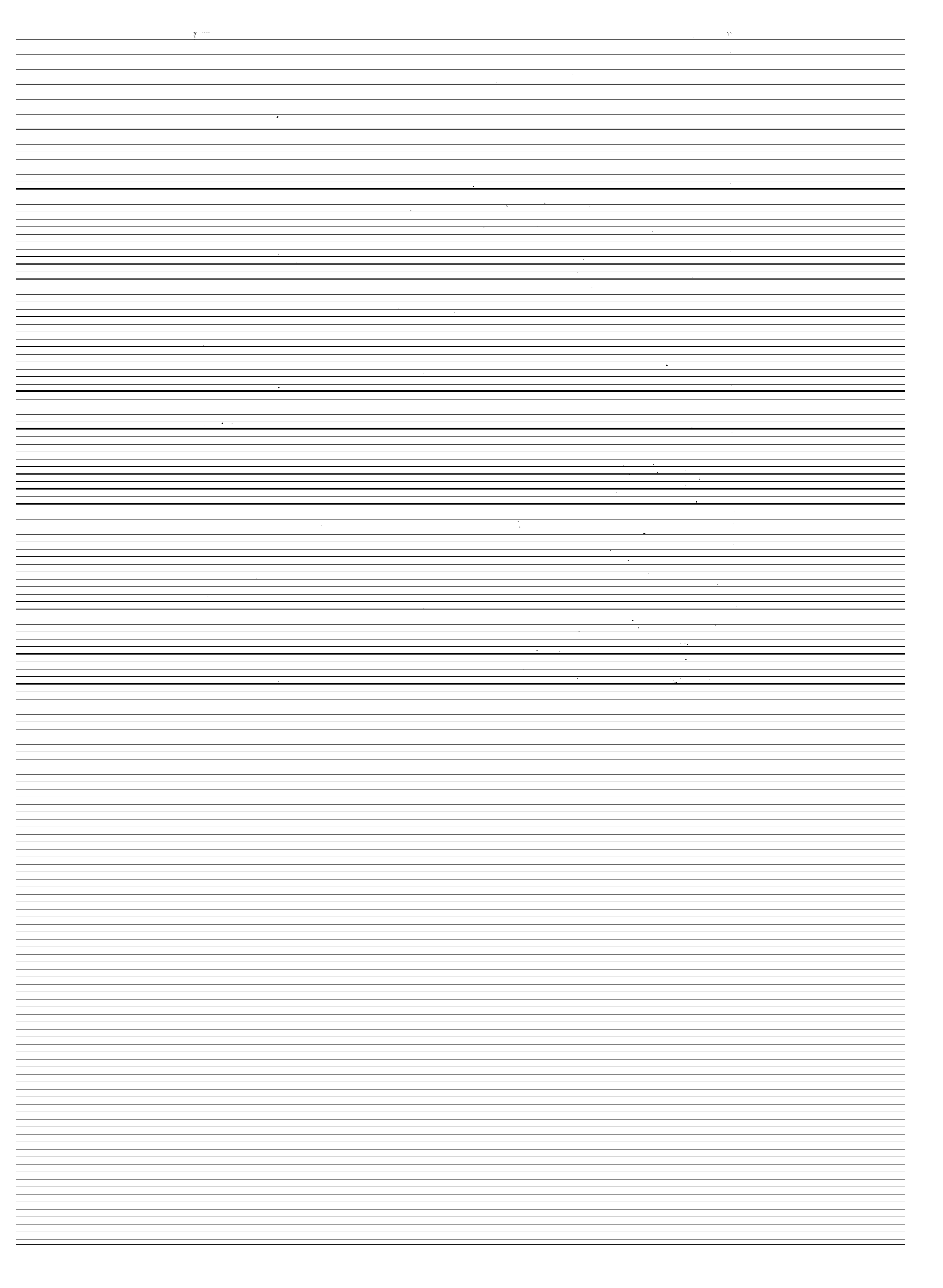
الطبعة الأولى - ١٩٩٩

النـاشـر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتاب: تطور الفكر السياسى القديم
(من صولون حتى ابن خلدون)
المؤلف: أ . د . مصطفى النشار
تاريخ النشر: ١٩٩٩ م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة
الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
تلفاكس: ٢٤٧٤٠٣٨ / ت : ٢٤٦٢٥٦٢
التوزيع: ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)
المركز الرئيسى: مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (C1)
ت : ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)
رقم الإيداع: ٩٧٩٩ / ٩٩
الترقيم الدولى: ISBN
977 - 303 - 038 - 5



تطور الفكر السياسي القديم
من صولون حتى ابن خلدون




بسم الله الرحمن الرحيم

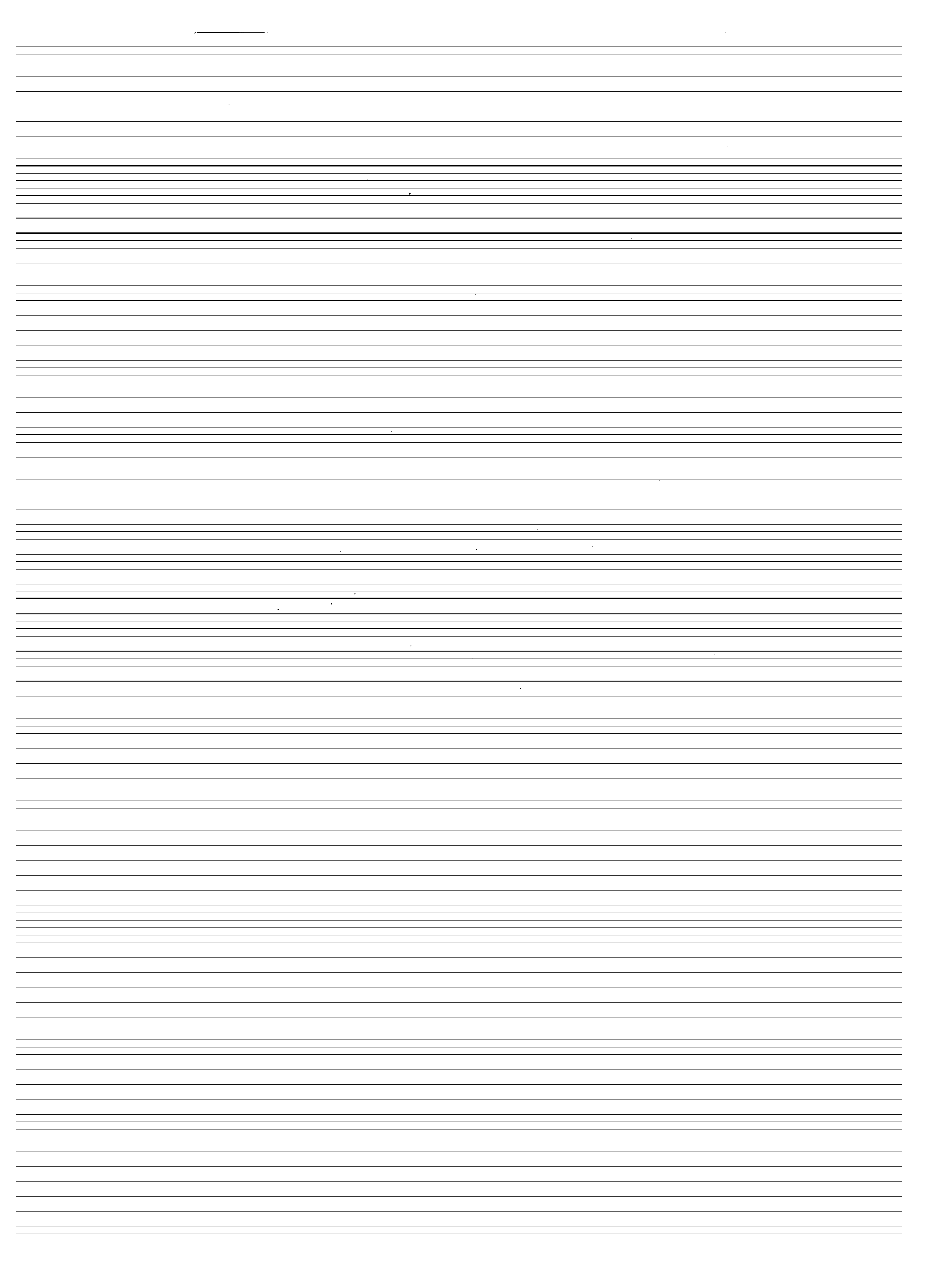


إهـداء

إلي تلاميذى ...

من طلاب جـامـعـة القـاهرة بالخـرطوم فى أواخـر السـبـعينات وأوائل الثـمـانينات أينمـا كانوا .

فقد كتبت لهم هذه الصفحات فاشتعلوا بها حماسا وحبا للمعرفة ... فجعلونى من محبى الفلسفة السياسية .



تصدير

هذه الصفحات التى بين يديك عزيزى القارىء ليس لى فيـــها إبداع يذكر اللهم إلا فـــى مجــرد الــترتيب والتصنيــف واختيــار الموضوعات وبعض ما سمح به نضجى الفكــرى مــن ملاحظــات وأفكار فى ذلك الوقت البعيد من عـــام ١٩٧٩م حيــن كتبــت هــذه المحاضرات التى أعددتها لتكون تحت أيدى طلابـــى مــن دارســى الفلسفة السياسية بقسم الفلسفة بكلية الآداب ــ جامعة القـــاهرة فــرع الخرطوم حينما تعذر أن يتوافر بين أيديهم أحد المصادر المعروفة فى الفلسفة السياسية .

وقد كنت آنذاك اكتشف لأول مرة مدى ولع هــؤلاء الطــلاب بالسياسة والفلسفة السياسية ، ومدى ولعى الشخصى بأن أتحاور معهم فى القضايا السياسية المهمة التى طرحت نفسها على الساحة آنـــذاك ليس من منظور رجل الشارع ولكن من منظور المبـــادىء الفلســفية التى أقرها وأعلنها فلاسفة السياسة من أفلاطون حتى ماركس .

وكم كنت أسعد حينذاك أن يتمخض الحوار والنقاش مع بعــض هؤلاء الطلاب الذين كانوا يشــكلون الكــوادر السياســية للأحــزاب السودانية عن اقتناع أحدهم بما أقول بعدما يفهم أن السياسة ليســت مجرد كلام جميل أو خطب رنانة وإنما هى علم وفلسفة وكلاهما لـــه

أصـــوله وقواعده، وله المبادىء والمعايير التى يقاس عليها أى كــلام أو أى فكر. وأن السياسى الناجح ليس صاحب الصوت العالى الرنــان وإنما هو الذى يمتلك الحجة العقلية المقنعة على صحة ما يؤمن بـــه، وهو الذى يستند فى حديثه على إحدى النظريات والمذاهب السياســية المعروفة والقادرة على حل المشكلات التى يعانى منها الناس فــى أى زمان وأى مكان .

ومنذ تلك الأيام وأنا أعشق الفلسفة السياسية من بيـــن فـــروع الفلسفة المختلفة وأحب تدريسها رغم أنها ليست تخصصى الدقيـــق. وما ذلك إلا لأننى أدركت منذ ذلك الوقت أن الفلسفة السياسية تمتـــاز بين فروع الفلسفة الأخرى بأنها الأقرب إلى الواقع والأكثر التصاقـــاً بقضايا الناس اليومية، وهى جميعا تنتمى لذلك النوع مـــن القضايـــا المعروفة بالقضايا السياسية والاجتماعية .

وقـــد ظلت هذه المحاضرات حبيسة الأدراج كل تلك الفــــترة على أمل أنه سيتاح لى الوقت ذات يوم لأعيد كتابتها وأعيـــد النظـــر فيها. ولكن تمر الأيام والسنوات دون أن يحدث ذلك ربما لأنى دائمـــا أنشغل بأبحاث أخرى وبقضايا متجددة. وقد شغلت مؤخـــرا ببحـــث ينتمى لنفس النوع ـــ فرع فلسفة السياسة وهو الـــذى نشـــر بعنـــوان "الخطاب السياسى فى مصر القديمة" وقد كان هذا البحث الذى يؤكـــد مقولة رددتها فى تلك المحاضرات القديمة مقولة إن الفكر السياســـى

قديم قدم الإنسان وقديم قدم الحضارة المصرية صاحبة الإنجاز فـــى تأسيس أول مجتمع مدنى سياسى عرفه التاريخ الإنسانى . أقول كـــان هذا البحث دافعاً لى لأفكر فى نشر هذه المحاضرات على ما فيها من بعض النقص فى أسس النشر العلمى الذى أطمح إليه فى كل مؤلفـاتى الأخرى ، وعلى ما فيها من فجوات كان ينبغى استكمالها وفلاســـفة وأفكار كان ينبغى تناولها والحديث عنها حتى تكون بين أيـــدى مـــن يقرأون كتابى "الخطاب السياسى فى مصر القديمة" فتكتمـــل أمامـــهم بذلك صورة عامة لتطور الفكر السياسى القديـــم مـــن الحضـــارات الشرقية التى تعد مصر مثلاً رائداً عليها، وحتى الفكر الإسلامى الذى كان العامل الحاسم للتطور فيه ظهور الإسلام وما قدمه القرآن فيـــه من صورة مغايرة للحكم ولنظام الدولة ، ومروراً بـــالفكر اليونـــانى الذى وضع الأسس لظهور علم السياسة وفلسفة السياسة وخاصة على يد أفلاطون وأرسطو بما كتباه من نصوص رائدة فى هـــذا المجـــال حيث كتب أفلاطون " الجمهورية" و"السياسى" و"القوانيـــن" ، وكتـــب أرسطو " النظم السياسية" و" كتاب السياسة " .

وقد شُغلت في الكتاب الذى بين يديك ببيـــان كيـــف ظـــهرت البوادر الأولى لتأسيس علم وفلسفة السياسة عند اليونان مـــن خـــلال الحديث عن الفكر السياسى السابق على أفلاطون، حيث اتضح أمامنـــا أن تشريعات صولون كانت السبب المباشـــر لظـــهور الديمقراطيـــة

الأثينية وظهور النظام الحزبى فى الفكر السياسى لأول مرة فى تاريخ البشرية . وكان على مفكرى اليونان أن يحللوا نتائج هـــذه التجربـــة السياسية الجديدة ويقارنون بينها وبين ما شاهدوه من تجارب أخـــرى سواء فى بلاد اليونان أو فى بلاد الشرق القديم. وكان من نتائج هـــذه التحليـــلات والمقارنـــات أن فضـــل بروتـــاجوراس وأتباعـــه مـــن السوفسطائيين النظام الديمقراطى بما يتيحه من حريات للأفراد وبمـــا يتيحه من مشاركة فردية فعالة فى العمل السياسى. وعلى العكس مـــن ذلك كان رأى سقراط الذى عانى فى ظل الديمقراطية من سوء الفـــهم ومن سطحية الغوغائية ولذلك خالف الحكومة الديمقراطية فى الكثـــير مما دعت إليه وحرص فى ذات الوقت على أن يحترم القانون الأثينى ومن ثم كان الصراع الذى عانى منه كثيراً بين رفضه للنظام الحـــاكم وغوغائيته وعدم إدراك القائمين عليه لمعنى الحكم ولمعنـــى العدالـــة ..الخ وبين حرصه على أن يعيش محترما للقانون. وبالطبع انتـــهى هذا الصراع كما هو معروف بأن حُكم عليه بالإعدام نتيجـــة تحكـــم الأغلبية الغوغائية .

وقد كان كل ذلك دافعاً لأن يعيد أفلاطون التفكير فـــى النظـــم السياسية السائدة وعلى رأسها الديمقراطية، وأن يعبر عن نتائج هـــذا التفكير فى كتابات فلسفية نظرية دون أن يسعى للاصطدام المباشـــر مع القاعدة الشعبية . وقد كان هذا هو الدرس الذى وعاه أفلاطون من

تجربة سقراط . ومع ذلك لم يفقد أفلاطون الأمـــل فـــى الإصـــلاح السياسى لكن من خلال الدرس الفلسفى والتعليم الأكاديمى للصفـــوة، ومن جانب آخر من خلال محاولة إقناع بعـــض القـــادة السياســـيين بالاستفادة من التحليلات الفلسفية لمعنى الحكـــم والنظـــام السياســـى الأمثل. وإن كان أفلاطون قد فشل فى إقنـــاع السياســـيين بنظرياتـــه السياسية ولا أدل على ذلك من تجاربه الفاشلة مع حاكم ســـيراقوصه، فإنه قد نجح فى تلقين الصفوة من أبناء الأرستقراطيين هذه النظريـــات السياسية فكانوا الرسل الذين عبّروا عنها فى كتاباتهم – كما فعل ذلك تلميذه أرسطو فى كتابه "السياسة" حينما تأثر فى الكثير من تحليلاتـــه ونظرياته بآراء أفلاطون – أو حاولوا تطبيقها على بلادهم كما فعـــل تلميذه هرمياس ومشرعيه من الأفلاطونيين فى مدينة أترنوس بآســـيا الصغرى .

وعلى كل حال، فإن الفكر السياسى اليونانى لـــم يشـــهد قمـــة نضجة إلا على يد أرسطو كما هو الحال فى معظم الجوانب الفلســـفية والعلمية الأخرى، حيث أسس أرسطو بحق لعلم وفلســـفة السياســـة فجاء كتابه "السياسة " يحتوى على مزيج من النظريـــات السياســـية المبنية على تحليلات للواقع السياسى الحى للدول والنظـــم السياســـية التى عاصرها. وفى نفس الوقت احتوى الكتاب على رؤية أرســـطو لما ينبغى أن يكون عليه الحال فى النظام السياسى الأمثل حيث قـــدم

أرسطو صورة مثلى لدولة المدينة الفاضلة تضاهى تلك الصورة التى قدمها أستاذه أفلاطون، وإن كانت أشد منها صرامة وأقل منها بريقاً ولمعانا !!

وإن كان الفكر السياسى عند اليونان قد اقتصر فى معظمه على تحليل نظام دولة المدينة، ذلك التحليل العقلى الذى تمخض عنه تخيل فلاسفة اليونان الكبار خاصة أفلاطون وأرسطو لصورة الدولة الفاضلة التى قوامها مدينة واحدة، فإن الفكر السياسى الإسلامى قدم صورة مغايرة تماما حيث استند على النص القرآنى المقدس والمنزل فى بيان معالم الدولة المثالية بنظامها السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى رسم القرآن دقائقه بمبادىء وأسس ملزمة للمؤمنين به . وهذا ما جعل فلاسفة الإسلام يتخففون من التأمل كثيراً فى التفاصيل وركزوا جهودهم على محاولة التوفيق بين المبادىء العامة للنظام السياسى الإسلامى كما جاء به القرآن الكريم وكما أوضحته السنة النبوية المشرفة وبدا فى الدولة الإسلامية التى أسسها الرسول الكريم صلوات الله عليه وسلامه فى المدينة المنورة وامتدت فى عهده وفى عهد الخلفاء الراشدين لتضم أجزاء كثيرة من العالم المعروف آنذاك، يوفقوا بين ذلك وبين ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار من مبادىء عقلية مهمة فى النظام السياسى الأمثل وفى فلسفة الحكم. وقد قام بهذا الجهد الرائد أبونصر الفارابى .

أما ابن خلدون فكان أقرب إلى تأسيس علم السياسة على أسس تجريبية واقعية . ولذلك ابتعد عن رسم معالم مدن مثاليـــة، وشـــغل باكتشاف العديد من النظريات السياسية التى كانت ذات أثر بالغ فـــى تطور علم السياسة ليأخذ مكانه بين العلوم الإنسانية منذ بزوغ عصـــر النهضة فى الغرب ومنذ مطلع العصر الحديث.

إن ما قدمه ابن خلدون من نظريات رائدة فـــى " العصبيـــة " كأساس لتكوين الدوله وكدافع لنشأتها وكعامل من عوامل انـــهيارها، وفى "عمر الدولة" والعوامل المؤثرة فى ذلك، ونظريته فـــى وجـــوه للكسب وفى الربط بين الإقتصاد والسياسة ، كانت جميعا مما اســـتند عليه مكيافيللى الذى عرف بابن خلدون الغرب، واستند عليه فلاســـفة السياسة الغربيين من بعده وخاصة أولئك الذيـــن ركـــزوا علـــى أن السياسة هى علم الاستخدام الأمثل لعناصر "القوة" قبل أن تكون هـــى علم عقلنة القوة !

وبعد .. عزيزى القارىء أتمنى أن تكون هذه الصفحات التـــى بين يديك مفيدة لك فى التعرف على المعالم الرئيسة لتطـــور الفكـــر السياسى القديم من صولون رائد الفكر السياسى اليونانى بما قدمه مـــن تشريعات طورت الفكر السياسى اليونانى وأشـــعلت الحمـــاس لـــدى الجميع لكى يفكروا فى أمور السياسة والحكم، وحتى ابن خلدون الذى كان بارقة الأمل فى تطور الفكر السياسى الإسلامى لكن هذه البارقـــة

انطفأت لأنها لم تجد من يستفيد من نورها من المسلمين بينما حملـــها واستفاد من وهجها فلاسفة الغرب وعلماء السياســة الغربيين منــذ مكيافيللى .

كما أتمنى أن يتاح لى ذات يوم أن استكمل عرض تطور الفكر السياسى بعد ابن خلدون بعد استكمال ما أراه وما تراه من نقص فـــى تطور الفكر السياسى القديم فى طبعة تالية إن شاء الله .

.. والله المستعان ..

... وهو من وراء القصد ...

د. مصطفى النشار

مدينة نصر ـــ القاهرة

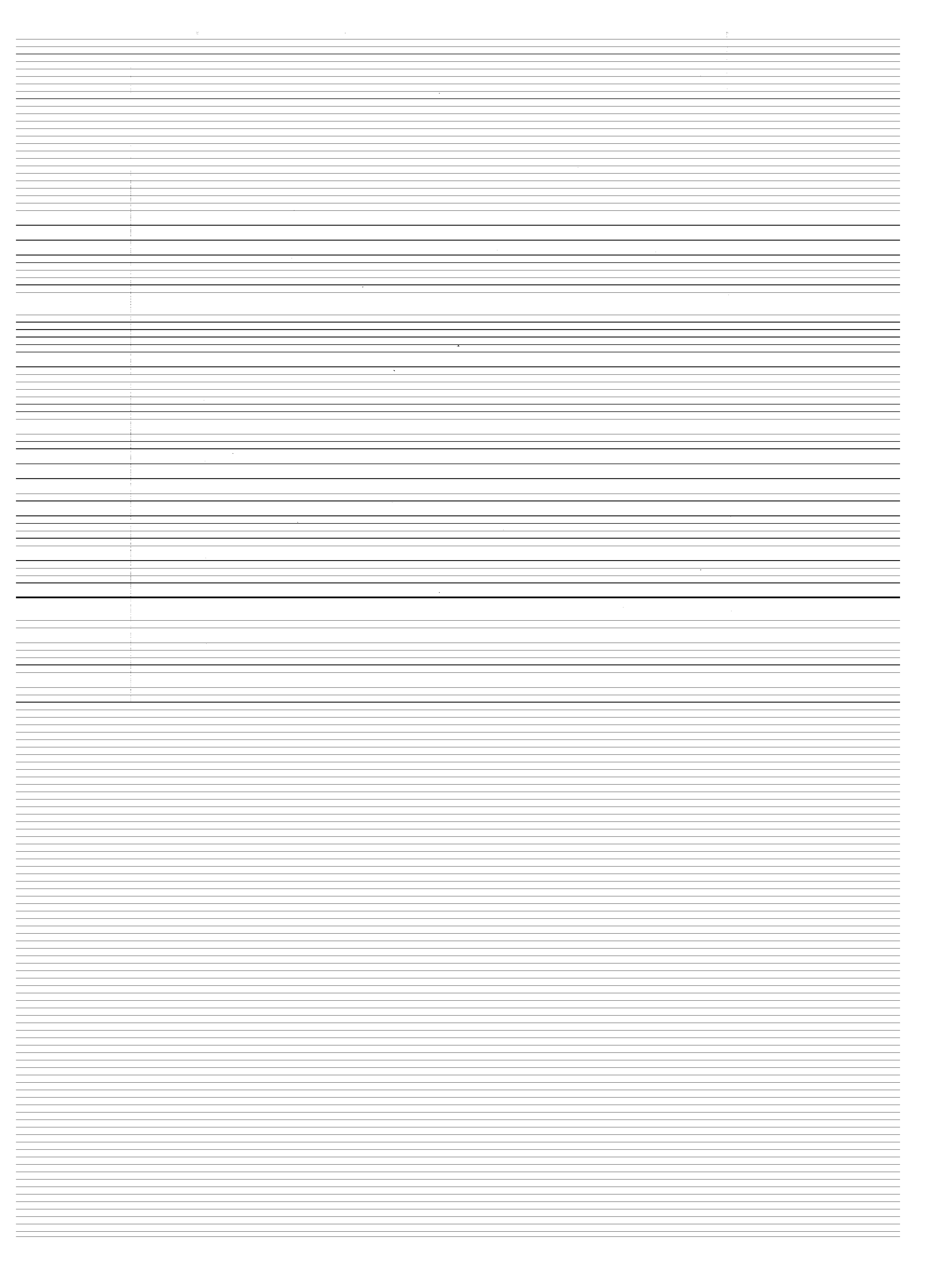
فى ٢٧ يونيو ١٩٩٨م.

الموافق ٣ ربيع أول ١٤١٩ هـــ.

فصل تمهيدى

التعريف بالفلسفة السياسية

- **أولاً** : تعريف الفلسفة السياسية .
- **ثانياً** : الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية .
- **ثالثاً** : كيفية نشأة الفلسفة السياسية .
- **رابعاً** : ظهور الفلسفة السياسية ودور المدنية اليونانية.



فصل تمهيدى

التعريف بالفلسفة السياسية

أولاً : تعريف الفلسفة السياسية :

إن تساؤلات عديدة تطرح نفسها فى بداية محاضراتنا فى "الفلسفة السياسية" ولعل أول هذه التساؤلات عن ماهية الفلسفة السياسية ؟ !

إنها فى اعتقادى محاولة دائمة من قبل الفلاسفة للإجابة عن تساؤل هام وضرورى وهو كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع العقل والحكمة فى المجتمعات الإنسانية[1] !

وهذا يعنى أن الفلسفة السياسية هى ذلك الفرع من الفلسفة الذى يعنى بدراسة كيفية تحقيق أكبر قدر من العدالة والحكمة فى المجتمعات السياسية ، فالسياسة بما هى كذلك وفى أكثر معانيها شيوعا هى علم القوة وكيفية تنظيمها فى المجتمعات. وإذا كانت السياسة ترتبط ببحث مسألة السلطة

---

[1] انظر : د. أميره حلمى مطر : فى فلسفة السياسية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٨م ، ص ٥ .

التى تشكل هذه القوة وعلاقتها بـــالمحكومين، ومحاولـــة توصيـــف هذه العلاقة بين الحاكم والمحكـــوم داخـــل المجتمعـــات السياســـية، ومحاولة البحث عن أفضل السبل لتحقيـــق العلاقـــة الســـوية بيـــن سلطة الحاكم وبين رعاياه من المحكوميـــن ، إذا كـــانت هـــذه هـــى مهمة علم السياسة، فـــإن الفلســـفة السياســـية تبحـــث أساســـا فيمـــا ينبغى أن تكون عليه هذه العلاقـــة ، وبالتـــالى فـــهى تبحـــث فـــى كيفية التوافـــق بيـــن القـــوة والحكمـــة العقليـــة فـــى المجتمعـــات السياسية أو بعبارة أخرى تبحث فى كيفيـــة إخضـــاع القـــوة للعقـــل والحكمة فى هذه المجتمعـــات[١] .

والفلسفة السياسية بهذا المعنى نجدها أول مـــا نجدهـــا عنـــد فيلسوف اليونان الكبير أفلاطـــون ، فهـــو أول من شـــغلته قضيـــة إخضاع القوة للعقل فى المجتمع الســـياســـى[٢] ، ومن هـــنا كـــانت رؤيتـــه للدولـــة المثاليـــة قائمة على أســـاس صورة مثاليـــة للحكم هى "حكم الفلاسفة" الذين اعتبرهم أفضل من يمكنـــه إخضـــاع

---

(١) نفسه .

وانظر تفاصيل أكثر عن تعريف العلوم السياسية فى : د. أحمد سويلم العمرى : أصول النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م، ص١٨ وما بعدها .

(٢) انظر : د. أميره مطر : نفس المرجع السابق، ص ٥ .

القوة للعقل فى الدولة .

وقد اختلط هذا المعنى للفلسفة السياسية بما يسمى الآن بعلم السياسة حيث تطور البحث الفكرى فى الظاهرة السياسية من هذا النمط الفلسفى المعيارى إلى نمط هو أقرب ما يكون إلى التجريبية، حيث استفادت الدراسات السياسية المعاصرة من التطورات العلمية فى علوم التاريخ والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس، فظهر هذا النمط التجريبى من البحث السياسى. وهذا ما نلمحه بوضوح فى الفلسفة الماركسية على سبيل المثال، فقد أكدت من منظور البحث التجريبى على أن نظام الحكم فى أى مجتمع إنما يتشكل بحسب تنظيم ملكية وسائل الإنتاج ، وأكدت من نفس المنظور على أن دراسة النظم الاجتماعية وكل ما يؤثر فيها من جوانب سلوكية للإنسان إنما ينعكس فى النهاية على حياة هذا الإنسان السياسية .

وهذا الاختلاط رغم ما فيه من فائدة لتطور الفكر السياسى بوجه عام إلا أنه يتطلب منا إقامة الفروق الدقيقة بين الفلسفة السياسية وبين علم السياسة .

ثانياً : الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية :

الحقيقة أن أول ما يتبادر إلى الذهن من فروق، هو الفرق العام بين الفلسفة والعلم وما يلقيه من ضوء فى هذا الصدد ؛

فالمعروف أن الفلسفة إنما هى بحث عقلى فى مشكلات الإنسان عموما، وهى لاتلتزم بالواقع إلا بقدر ما يحقق الانطلاق العقلى نحو حل مشكلات هذا الواقع. ومن ثم كان الفرق العام بين الفلسفة والعلم يكمن فى غلبة الطابع المعيارى على الفلسفة بينما يغلب الطابع الوصفى على العلم .

وهكذا تكون الفلسفة السياسية فى طبيعتها الأصيلة ذات طابع معيارى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين البشر، حاكم ومحكوم داخل المجتمع السياسى . وبحث فيما ينبغى أن يحكم هذه العلاقة من قوانين ، بينما تركز العلوم السياسية على وصف ماهو كائن فى هذه المجتمعات السياسية وبحث أشكال السلطة القائمة والبحث فى أفضل أنواعها ومدى ملائمة هذه الأنواع للظروف السياسية والاقتصادية والبيئية التى يعيشها البشر فى مجتمع بعينة ..الخ .

إن الفلسفة السياسية من جانب آخر وبما هى بحث عقلى معيارى تحاول الارتقاء بالقيم السياسية فى المجتمعات الإنسانية . تحاول بما لها من ارتباط وثيق بفلسفة الأخلاق - أقره معظم فلاسفة السياسة من اليونانيين والمسيحيين والإسلاميين وبعض المعاصرين- أن تؤكد على ضرورة توافر قيم الحرية والعدل والمساواة والإخاء بين البشر فى ظل أى نوع من السلطة السياسية ، فليس مهما شكل

الحكومة فى أى دولة من الدول وإنما المهم فى نظر الفيلسوف هـــو مدى تحقق هذه القيمة السياسية الأخلاقية العليا فى ظل هذا النــوع أو ذاك من أنواع الحكومة أو السلطة السياسية .

ولم يعد أحد يشك الآن فى قيمة هذه القيم السياســية وضرورتــها بالنسبة للإنسان الذى عرفته الفلسفة كائناً حرا ، له إرادتـــه المســتقلة ، ومطالبه الضرورية مادية ومعنوية . ومن ثم فقد أصبح من المسلم به الآن أنه وراء أى أيدلوجية سياسية يوجد دائما الفكر السياسى المحـــرك لـــهذه الأيدلوجية ؛ فعلى الرغم من أن معنى الأيدلوجيا الدقيق هو علم الأفكار[1] ، إلا أنها تستقى هذه الأفكار فى الواقع مـــن الفلســفة السياســية الكامنــة وراءها، فالايدلوجى المعاصر هو الذى يبحث فى دراسة الوســائل التــى يمكن بها تطبيق الأفكار وتحويلها إلى ما يشبه خطط للعمل المثمر من أجل رفاهية المجتمع وتقدمه .

ولعل هذا هو ما يجعلنا نؤكد على أن الطابع المعيارى Normative للفلسفة السياسية، هو فى نفس الوقت أساس الإلزام الذى تحملـــه الفكــرة السياسية فى طياتها، إذ أن تقدم المجتمع السياسى مرهون فـــى اعتقــادى وكما تؤكد دروس التاريخ العام بما يتمثله القائمون على صنع السياســـات فى بلدانهم من هذه الأفكار الفلسفية ومحاولة تطبيقها فى مجتمعاتهم، فـــهذه

---

(1) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٧ .

الأفكار لم تأت نتيجة تأملات ميتافيزيقية للفلاسفة ، بل تأتى من تحليلاتهم للواقع السياسى الذى يعيشونه وإدراكهم للأمراض السياسية والاجتماعية التى تنتابه فيحاولون تقديم الحلول المناسبة التى يرونها لهذه الأمراض. ومن ثم يكون على صانعى القرار السياسى إذا ما أرادوا إصلاح مجتمعاتهم والإرتقاء بها أن يلتزموا بتحويل هذه الأفكار إلى واقع ملموس . وكلما كان هذا الالتزام موجوداً من قبل الساسة كان التطوير والارتقاء بمجتمعاتهم ملموساً وواضحا .

ويعلمنا تاريخ الفلسفات السياسية – إذا ما ربطنا بينه وبين الظروف السياسية التى ظهرت فيها – أن الفلسفة السياسية عموما لاتزدهر إلا فى العصور التى تشتد فيها الأمراض السياسية فى المجتمعات. ومن ثم تكون الحاجه ملحة لظهور فيلسوف يشخص المرض ويقدم العلاج . وإذا ما كان التفاعل موجودا بين الفكر السياسى والواقع السياسى نهض المجتمع من كبوته وعوفى من أمراضه ..

وهذا يؤكد لنا ارتباط فلاسفة السياسة بواقعهم الاجتماعى والسياسى وعدم انفصالهم عنه بأى حال من الأحوال حتى فى أكثر الفلسفات السياسية مثالية ؛ فلم تأت "يوتوبيا" أفلاطون إلا بالنظر إلى ما كانت تعانيه المجتمعات اليونانية من أمراض سياسية . ولم تأت أفكار مكيافيللى –

على ما بها من تطرف فى نظر البعـــض – إلا نتيجـــة لمـــا كـــان يعانيه المجتمع الإيطالى من انقسام وتنـــاحر وظـــروف اقتصاديـــة مهلكة . ولم يقدم فلاســفة التنويــر فولتــير وروســو ومونتســكيو أفكارهم السياسية من فراغ، بل بـــالنظر إلـــى مـــا كـــانت تعانيـــة أوربا من واقع سياسى مؤلم فيه الكثير مـــن الظلـــم والتعســـف .

ولم تأت الدعوة إلى الليبرالية السياسية عند لـــوك إلا كتعبـــير عن مصالح الشعب الراغب فى المشاركة فى الحكم ، وفـــى صنـــع سياسة الدولة التى يعيش كمواطن فيها .

ولم يدعو ماركس إلى الاشتراكية وإلى الشيوعية إلا فى ظـــل واقع اقتصادى استبد فيه الرأسمالى وسيطر على مقـــدرات العـــامل، وكان من الضرورى تحرير العامل من هـــذا الظلـــم بـــالدعوة إلـــى الاشتراكية التى تكفل حقوق هذا العامل وتعطيه حقـــه فـــى الحيـــاة الكريمة .. الخ ..

فكل الفلسفات السياسية إذن ظهرت نتيجة لظـــروف سياســـية واقتصادية واجتماعية معينة عانى فيها المجتمع ، وجاءت لتلبى هـــذه الحاجة فتشخص الأمراض وتقدم الحلول .

والملاحظ أن تطور الفلسفة السياسية نفسها كان نتيجـــة لـــهذا التفاعل بينها وبين الواقع ؛ ففيلسوف السياسة حينمـــا يقـــدم فكرتـــه الجديدة وتجد من يطبقها تبدو جوانب الصواب فيها كما تبدو جوانـــب

القصور ، ومن ثم يمكن لفلسفة سياسية جديدة أن تظهر لتعـالج هـذا القصور وتسد النقص الذى ظهر حين تطبيق سابقتها .. وهـذا مـا نلمحه بوضوح خاصة فى الفترات التى يكون التفاعل فيها قوياً بين الفكر والواقع ؛ ففى العصر الحديث ظهرت الفلسفة الليبرالية الداعية إلى الحريات السياسية بكافة أنواعها وكذلك إلى الحرية الاقتصادية ، وجاء تطبيق هذه الليبرالية الرأسمالية ليكشف عن مواطن القصور التى حاولت الفلسفات الاشتراكية معالجتها إلى أن ظهرت الماركسية لتحمل فلسفة سياسية متكاملة معبرة عن هذه الرؤية الاشتراكية .. وقد ظهر من تطبيقها فى المعسكر الاشتراكى منذ الثورة الروسية فى عام ١٩١٧ الكثير من جوانب النقص . وجوانب النقص هذه هى التى تحمل المعسكر الاشتراكى للتفكير فى الأخذ بالإصلاحات السياسية من الرأسمالية الغربية.. وأعتقد أن ثمة فلسفة سياسية جديدة ستظهر محاولة التوفيق بين الرأسمالية والاشتراكية مما سيؤكد أن الفكر السياسى فى الإسلام كان وسيظل هو الأقدر على حل مشكلات الإنسان السياسية حيث نجد فيه هذه المواءمة بين ما يسمى الآن بالاقتصاد الحر وبين تلك الإصلاحات ذات الطابع الاشتراكى .

ثالثا : كيفية نشأة الفلسفة السياسية :

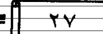
إن تاريخ الفكر السياسى عموما – كما يؤكد جان شوفالييه بحق – قديم قدم التاريخ العام ؛ فالفكر السياسى له تاريخه الخاص الذى يدخل فى

نطاق التاريخ العام . وهذا التاريخ الخاص للفكر السياسى هو أحد فروع التاريخ العميقة والأكثر أهمية من التحركات السطحية الأكثر ظهورا للعيان؛ فهو تاريخ غنى بمضمونه الفكرى وزاخر فى نفس الوقت بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السوك الإنسانى[1] .

وعلى ذلك فتاريخ الفكر السياسى عموما قديم قدم تاريخ الإنسان نفسه، فمنذ ظهور الحضارات الشرقية الكبرى خاصة الحضارة المصرية القديمة ظهرت الأنظمة السياسية التى تحمل فى طياتها فكرا سياسيا متماسكا حيث يبدو تماسكه من النجاح الذى حققته هذه الدول فى تلك الحضارات الشرقية القديمة . فلا أحد ينكر عظمة التاريخ السياسى الذى حققته الامبراطورية المصرية القديمة على أساس من الحكم المركزى الذى شكل فيه الحاكم السلطة المطلقة التى توحدت بالألوهية . ومن ثم كان احترامها من قبل المحكومين غير محدود، فكانت الإنجازات الحضارية الضخمة فى كافة الميادين . وبنفس هذه الصورة تقريبا والتى تجعل من السلطة السياسية رمزا له دلالاته الدينية كانت الأنظمة السياسة الأخرى فى الحضارات الشرقية المختلفه .

---

(١) جان جاك شوفاليه : تاريخ الفكر السياسي : ترجمة د.محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت ط١ ، ١٩٨٥ ، ص ٨ — ٩ .



وقد خلفت لنا هذه المدنيات الشرقية الكبرى بعضا من نظمها وقوانينها السياسية التى توضح معالم النظام السياسى فى كل منها ؛ فقد اتضح هذا فى الحضارة المصرية القديمة من خلال ما نجده فى كتاب "الموتى" وما نجده فى وصايا تركها بعض الحكام والوزراء منقوشة على الحجر، ومن خلال ما نجده أيضا من كتابات لبعض هؤلاء الوزراء مثل وصايا "بتاح حتب" التى كتبها لابنه موضحا له طريق الارتقاء فى السلم السياسى ووسائل وفنون الحكم المختلفة. وكذلك الأمر فى تشريعات "حور محب"[١] .

وقد اتضح هذا بالنسبة للحضارة البابلية فيما نجده من تشريعات "حمورابى"[٢]، وكما اتضح كذلك بالنسبة للحضارة الهندية فيما نجده فى كتب البراهمة من نظريات سياسية تعتمد على النظام الطبقى الذى حاول بوذا فى فلسفته التخفيف منه[٣] .

---

(١) راجع كا كتبناه عن الفكر المصرى القديم فى كتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة — دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية — مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م، القسم الأول . وانظر كذلك كتابنا : الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨م .

(٢) انظر ما كتبه د. عبدالرضا الطعان فى : الفكر السياسى فى العراق القديم (جزءان)، دار الشئون الثقافية العامة (أفاق عربية)، الطبعة الثانية — بغداد ١٩٨٦م .

(٣) انظر ما كتبناه عن الفلسفة الهندية فى كتابنا : المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٩٣-١٠٤ .

ونفس الشئ نجده فى الحضارة الصينية، فقد اتضحت معالم نظامها السياسى من خلال ما اكتشف من كتابات ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد، ومن خلال كتابات فلاسفتها مثل كونفشيوس الذى عبر فى كتاباته عن هذا النظام وحاول التجديد فيه والدعوة إلى الوحدة الصينية[١] .

وعلى أى حال، فإن دراسة الفكر السياسى فى الشرق القديم يحتاج إلى صبر وأناة للكشف عن معالمه الكبرى وعن أصحاب الإسهامات المختلفة فى تطوره عبر القرون العديدة التى تطورت خلالها هذه الحضارات الشرقية القديمة .

لكن الحق أن الفلسفة السياسية بمعناها الدقيق لم تنشأ إلا فى ظل توفر الحرية السياسية فى المدنيات اليونانية القديمة. ففى ظل هذه المدنيات بدأت تتضح ملامح النظم السياسية التى تعتمد على وعى أفرادها بما يصنعون، وبما يحققون من أهداف سياسية يدعون إلى تحقيقها .

---

(١) انظر ما كتبناه فى كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم عن كونفشيوس فى الفصل الثانى من الطبعة الأولى، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م ، ص ٤٦ وما بعدها . وانظر أيضا ما كتبناه عن الفلسفة الصينية فى كتابنا : المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص ٨١ وما بعدها .

رابعاً : ظهور الفلسفة السياسية ودور المدنية اليونانية :

على الرغم من أنني اعتقد اعتقاداً راسخاً بالأثر الشرقى على اليونانيين فى كافة إبداعاتهم حتى فى تكوينهم للمدينة وفى شكل المجتمع السياسى ، إلا أننى لا أستطيع أن أنكر ولا أحدا يستطيع كذلك إنكار أن كلمة سياسة politic مشتقة من الكلمة اليونانية polis التى تعنى المدينة(١).

وهذا يعنى ببساطة أنه فى المدينة اليونانية ولد ناضجا الفكر السياسى لأنه هنا فقط قد استقل عن كافة النشاطات الأخرى للإنسان.

لقد تهيأت للعقلية اليونانية ــ وهى تمارس نشاطها السياسى داخل المدينة اليونانية ــ الظروف التى جعلتها تناقش بحرية أسس المدنية وأخلاقها ومؤسساتها وأمراضها المحتملة وكيفية علاج هذه الأمراض ، بعيدا عن الدين ؛ فلم يلق اليونانيون أنفسهم فى دائرة الدين ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية كما فعلت ذلك شعوب الهند وغيرها من الأمم الشرقية . لقد كان لدى اليونانيون القدرة والجرأة على الاندهاش من الأشياء المرئية وعلى طرح الأسئلة المختلفة على أنفسهم بصددها . ومن ثم سعوا إلى فهم الكون كله على ضوء العقل، ولم يكن بوسعهم بعد ذلك أن يبتعدوا عن مناقشة علاقة الفرد بمؤسسات مثل الأسرة أو الدولة بنفس المنطق العقلى(٢) .

---

(١) انظر تفاصيل أكثر عن الأصل الاشتقاقى للكلمة فى : د. أحمد سويلم العمرى، نفس المرجع السابق، ص ١٩ .

(٢) انظر: Barker (E.) : Plato and his predecessors: Brented by Methuen, london, 1948 , P.1.

لقد وجد اليونانيون فى "المدينة – polis" الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية والتجمع الأمثل للكائنات البشرية شريطة أن يتوافر فى هؤلاء البشر صفتين : أن يكونوا من اليونانيين وليسوا برابرة ، وأن يكونوا من الأحرار وليسوا من العبيد .

وبعيدا عن هذه العنصرية الواضحة فى تصورهم للمدينة كوحدة مثالية للمجتمع السياسى، فإن المدينة كانت تشكل بحق مجتمعا كاملا يكفى ذاته بذاته فى كل الميادين. وفى هذا الصدد كانت المدينة تبشر على الأقل بالصورة الحديثة للدولة. ومن هنا ظهر لديهم تعبير الدولة ــ المدينة أو المدينة ــ الدولة .

ولقد كان لهذا التصور ملامحه المميزة التى جعلت الفكر السياسى ينمو بداخله باطراد مستمر ؛ فلقد كانت المدينة ــ الدولة صغيرة المساحة . وفى هذا الإطار الضيق المساحة جغرافيا كان من السهل أن يتآلف الناس فى حياة مشتركة تنسجم فيها الغايات الأخلاقية. ومن ثم كان هذا الوضع يضمن لأعضاء المدينة أى للمواطنين فيها وضعا قانونيا شخصيا مميزا تماما . فقد كان وضع المواطن هنا مناقضا بصورة تامة لوضع الرعايا فى الامبراطوريات الشرقية القديمة ذات المساحات الشاسعة. ففى هذه الإمبراطوريات ذات المساحات الكبيرة ، كانت الجماهير تعيش فى ظل حاكم هو فى معظم الأحيان حاكم مستبد. أما فى المدينة ــ الدولة فى

اليونان فيعيش الأفراد كأفراد (أى مواطنين أحرار) . كـــان هــؤلاء الأفراد يندمجون بشكل وثيق فى مدينتهم التى كانوا يجدون فيها كـــل ماهو ضرورى لتفتحهم الشخصى . إن الخلق الخاص بالمدينـــة ، أى طريقة وجودها وحياتها الخاصة والطابع النوعى الذى كانت تنفرد به كان يطبعهم بطابـــع لايمحى . لقـــد كانوا خاضعين تمامـــا للقـــانون الذى يعبر عن الخير المدنى المشترك.

إن المدنية بما أحدثته من تفكيك للمجتمع القبلـــى ــ الـــذى كـــانوا يعيشونه من قبل ــ كانت هى التى حررتهم من الوصاية الثقيلة للعشــــيرة العائلية وجعلتهم كائنات فردية ومستقلة نســــبيا . لقـــد كـــانوا مواطنيـــن متحمسين لمدينتهم ومستعدين للموت فى سبيل حريتها، مع ذلك فإنهم كـــانوا قادرين على أن يفكروا بأنفسهم بطريقة متميزة ضمن هذا الإطار المدنـــى . وكان يحق لهم أن ينتظروا من المدينة أن تقدر كل واحد منهم بالقدر الـــذى كان يعتبر أنه مساو له [1] .

لقد كان هذا الوضع الذى عاشه الأفراد فى مدينتهم مثيرا للكثير من التساؤلات الفردية التى شكلت بالتالى قضايا فكرية نشأ ونما فى ظلها الفكر السياسى لدى هؤلاء الأفراد، وتبدو هذه القضايا حينما تساءل هؤلاء الأفراد المتمايزون الذين يشكلون بتواصلهم دولة واحدة، عن طبيعة هذا التمـــايز

---

[1] انظر : شوفالييه، نفس المرجع السابق ، ص ١٥ــ١٦ .

وعن طبيعة التواصل فيما بينهم ؟ هل هناك أى تعـــارض بيــن الغرائــز الطبيعية للفرد وما تلقيه عليه الدولة من تبعات ؟ هل كان ما يعتبره الفــرد عادلا بشكل طبيعى شيئا آخر غير ما تفرضه عليه الدولة بصفـــة دائمــة باعتباره كذلك ؟ وإذا كان مثل هذا الاختلاف بين مايراه الفرد وما تفرضــه الدولة موجودا فكيف ظهر هذا الاختلاف ؟ تلك وغيرها كانت الأسئلة التى طرحت نفسها بشكل طبيعى نتيجة الطابع الخاص للحيـــاة السياســية فــى اليونان القديمة(١) .

وعن هذه الأسئلة وما شكلته من قضايا فكرية نشأت الفلســـفة السياسية بصورتها الدقيقة والمتفردة عند اليونان . وبدأت تتطور مــن الإجابات المختلفة التى قدمها فلاسفة اليونان على هذه الأســئلة ومــا طرحوه من حلول لتلك القضايا . فهذه القضايا وتلك التساؤلات التــى كانت مثارا للجدل بين فلاسفة السياسة اليونانيين لاتزال هـــى هــى القضايا التى تطرح نفسها بشكل أكثر تطورا حتى اليوم .

ولقد تطورت الفلسفة السياسية حينما بدأ الفلاسفة ينتقـــد كـــلا منهم الآخر فيما طرحه من حلول، ومن ثم يقدم هو حلـــولا جديـــدة ونظريات مستقلة، ويأتى أخر لينتقده ويقدم الجديد، وهكذا. فالفلســـفة السياسية تتطور بفعل عاملين اثنين هما ؛ تطور الظروف السياســـية

(١) انظر : Barker (E.) : op.cit . , p.2.

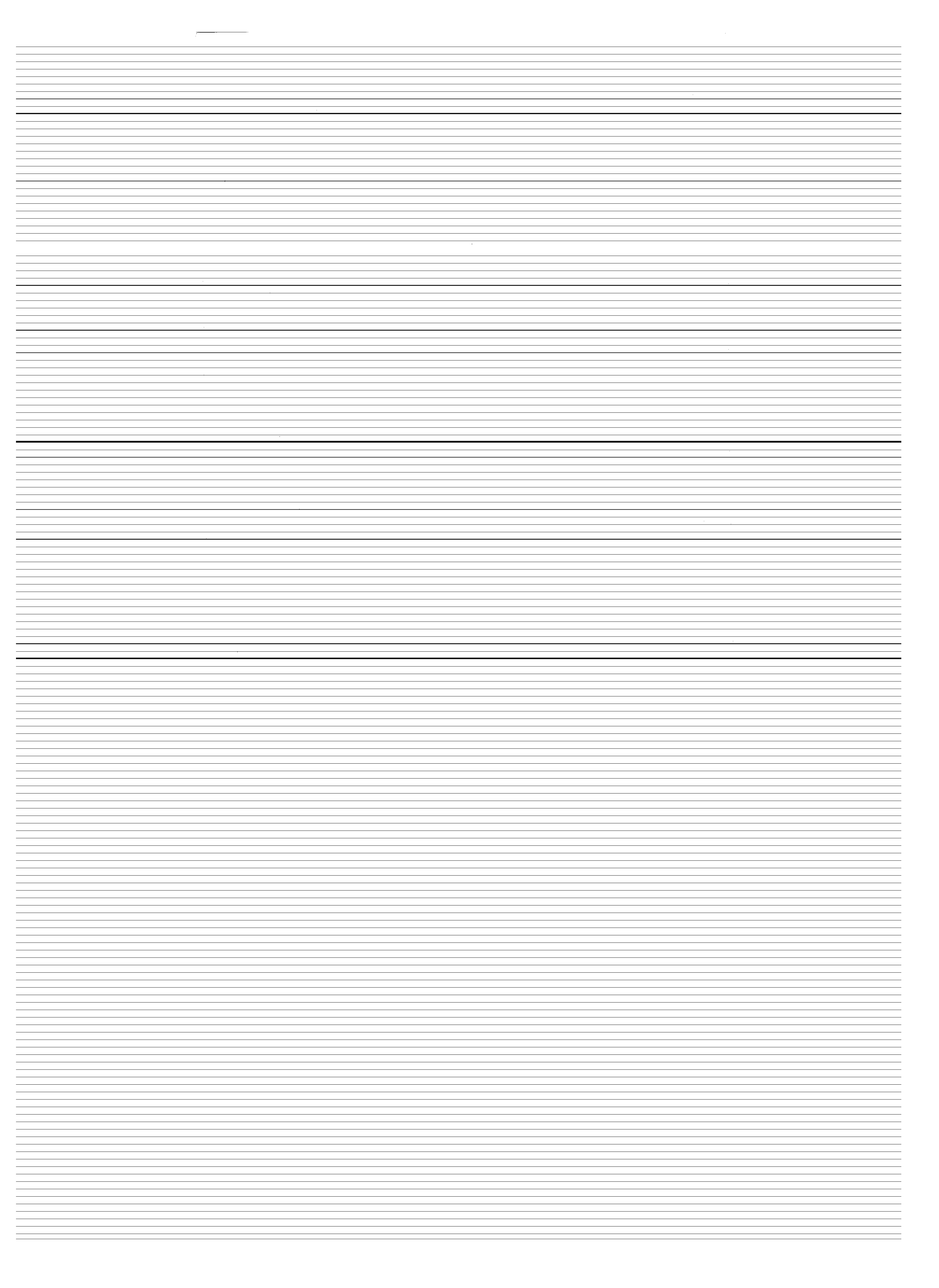
وتغيرها المتلاحق وتأثر الفيلسوف بهذه الظروف، ومحاولـــة إيجـــاد الحلول للمشكلات المستجدة دائما. أما العامل الثانى فـــهو انتقاداتـــه للفكر السياسى السابق عليه ومحاولة تطويره من خلال تلك الظـروف التى استجدت فى عصره . فهناك إذن جدل دائم بين فيلسوف السياسة وبين واقعه من جهة ، وبينه وبين السابقين عليه من جهة آخرى .

ومن هذا الجدل يكون تطور الفلسفة السياسية، ومن ثم تطـــور التصورات السياسية للإنسان عبر العصور .

البـــاب الأول

الفكر السياسى اليونانى

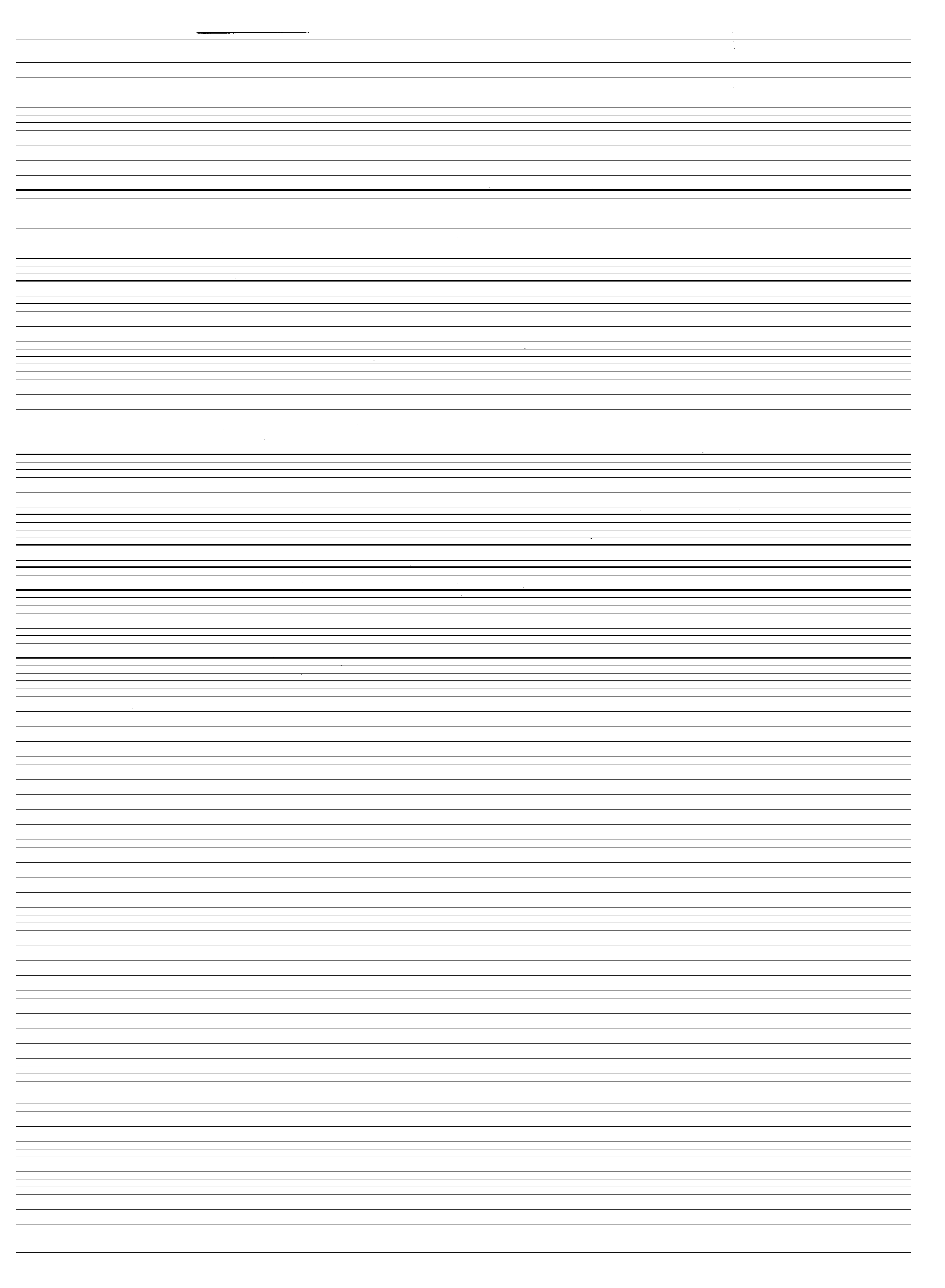
- **الفصل الأول** : الفكر السياسى السابق على أفلاطون.
- **الفصل الثانى** : الفلسفة السياسية عند أفلاطون .
- **الفصل الثالث** : الفلسفة السياسية عند أرسطو .



الفصل الأول

الفكر السياسى السابق على أفلاطون

- **أولاً** : صولون وبداية النظام الحزبى الديمقراطى الأثينى .
- **ثانياً** : فلسفة السوفسطائيين السياسية .
- **ثالثاً** : فلسفة سقراط السياسية .



الفصل الأول

الفكر السياسى السابق على أفلاطون

أولاً : صولون وبداية النظام الحزبى الديمقراطى الأثينى

تمهيد :

إن لصولون – فى نظرنا – أهمية خاصة فى الفلسفة السياسية السابقة على أفلاطون إذ أنه باصلاحاته القانونية التى قدمها لأثينا يعد بداية مرحلة جديدة فى تاريخ أثينا السياسى من ناحية ويعد أيضاً من ناحية أخرى ذا نظرة تقدمية لم يرق إليها الفكر اليونانى حتى فى أعظم مراحل ازدهاره أيام أفلاطون وأرسطو، وذلك واضح من التشريعات التى قدمها خاصة فيما يتعلق بالغاء الرق واحترام المهنيين وتقدير الأعمال اليدوية، إلا أننا لا نستطيع فهم هذه التشريعات الصولونية إلا إذا رجعنا إلى الظروف والمراحل التى مرت بها أثينا قبل صولون، فلقد تمثل فى مدينة أثينا بوضوح مراحل التطور الاجتماعى والسياسى المختلفة فانتقلت من المجتمع البدائى الشيوعى إلى المجتمع القبلى الذى تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت فى أيدى رؤساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومعدمين مكبلين بالديون . وقد عرف هذا النظام لحكم الأرستقراطية فى اليونان باسم حكم النبلاء وهم الذين كانوا يركزون فى أيديهم كل أنواع السلطة فمنهم يُعين الحكام التسعة أو الأراكنة ومنهم الكهنة

والقضاة وقادة الجيش وهذا الحكم هو الذى ظل سائدا إلـــى عصـــر صولون Solon المصلح والمشرع السياســـى الشـــهير فـــى القـــرن السادس قبل الميلاد .

وينبغى أن نشير فى البداية إلى أن تشـــريعات صولـــون قـــد استهدفت إنصاف الطبقات التى بدأ نفوذها يتزايد ويزاحم نفوذ طبقـــة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات، أولئك الذين عظمت قوتـــهم وتزايدت ثرواتهم مع اتساع تجارة المـــدن اليونانيـــة ومـــع نشـــاط الرحلات الخارجية .

(أ) أهم تشريعات صولون :

وضع صولون هذه التشريعات عام ٥٩٤ ق.م ، وبها وضـــع الحجر الأساسى للديمقراطية اليونانية بمـــا أدخلـــه مـــن إصلاحـــات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الأرســـتقراطى وأعطـــت للطبقة الشعبية دورها فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة، فشـــارك المواطنون فى المؤتمر الشعبى، الذى كان من اختصاصـــه انتخـــاب كبار الموظفين ورجال التشريع وإعلان الحرب وإبرام المعـــاهدات[1]، كما أنشأ صولون المحاكم الشعبية التى كانت تختار أعضاءها من بين عامة المواطنين، وقد كان من أهم هذه التشريعات : ـــ

(١) إلغاء نظام الرق بسبب الديون وهذا هو الإصلاح الـــذى

---

[1] د. إبراهيم دسوقى أباظـــة، د. عبدالعزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، دار النجـــاح بيروت ١٩٧٣م ، ص١١.

يطلق عليه باليونانية اسم ســـاى ســكتيا Sei Sachteia ويعنى وضع الثقل .

(٢) إصدار قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن هـذا الأب قد علَّم ابنه مهنة .[1]

(٣) جعل أساس الاشتراك فى الحكم مقدار الثروة التى يملكـها الفرد شريفاً كان أم غير شريف، وغنى عن البيـــان أنـــه بهذا المبدأ قضى على احتكار الأشراف للوظائف السياسية وأباح للعامة الاشتراك فى السلطة على حسب ما يملكـــه الفرد من ثروة وما يدفعه للمدينة من ضريبة .

(٤) وقد قسم دستور "صولون" المواطنين إلى أربع طبقات :

الطبقة الأولى : وهى طبقة الأغنياء الذين يملكون قـــدراً معينا من الثروة (لا يقل دخلهم عن خمسمائة مديمنوس) .

الطبقة الثانيـــة : هى الطبقة الوســطى الذيــن يملكــون أرضا يزرعونها وبعض المحاريث والثـــيران (وتســمى بطبقة الزوجيتاى)

الطبقة الثالثة : وهى طبقة الفرسان .

الطبقة الرابعة : وهــم المـــأجورون الكـــادحون الذيـــن

[1] د. أميرة حلمى مطر، فى فلسفة السياسة ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م ، القاهرة دار الثقافـــة للطباعة والنشر ، ص ١٥ – ١٦ .

لايملكون شيئا . (وتسمى طبقة الثيتس Thetes) .

وقد ذهب إلى هذا التقسيم أرسطو فى كتابه "السياسة" ، غير أن كثيرا من الشراح قد وضعوا طبقة الفرسان الطبقة الثانية ووضعوا جماعة الملاك فى الطبقة الثالثة .

وهذه الطبقات التى تتفاوت فى الثراء تتفاوت فى الحقوق السياسية وفى الوظائف الاجتماعية، فقد نص الدستور على أن يتمتع أفراد الطبقات الثلاث الأولى بجميع الوظائف العامة أما أفراد الطبقة الرابعة فهم محرومون من الحقوق السياسية ولايزاولون أية وظيفة عامة، وقد أجاز لهم الدستور حق حضور جلسات الجمعية الشعبية، ومع أن طبقة الأشراف قد ظلت فى دستور صولون صاحبة السلطان فى الدولة غير أن الديمقراطية قد قويت وكسبت بعض المكاسب السياسية. فقد نص الدستور على حق الجمعية العمومية لطبقات الشعب فى مراقبة أعمال الحكام، وفى قبول أو رفض مايقرره الحكام، وكان لهذه الجمعية أيضا سلطة سياسية وقضائية، ونص الدستور فوق ذلك على حقها فى انتخاب"مجلس الاراكنة" وقد علق أرسطو فى كتابه السياسة على دستور صولون بقوله" إن صولون مشرع عظيم القدر لاسيما فى نظر هؤلاء الذين ينسبون إليه أنه قضى على كل مظاهر الاوليجاركية وأنهى استبعاد الشعب، وكون الديمقراطية الوطنية.. وأنه وضع نواة سيادة الأمة بأن فتح أبواب الوظائف القضائية أمام جميع المواطنين [1].

[1] د. مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى،

ويلاحظ أن هذه التشريعات قد جاءت بما لـــم يســـتطع جـــهابذة الفلسفة السياسية اليونانية فهمه وتقديره فقد طالب صولـــون بإلغـــاء نظـــام الرق ونادى بالمساواة بين المواطنين وجاء أفلاطون وأرسطو بعـــد ذلـــك وأكدا على أن الرق نظام طبيعى بل قال أرســـطو بضرورتـــه الطبيعيـــة وأجاز الحرب للحصول على الرقيق، وقصر نظـــره عـــن أن يـــدرك أن هؤلاء مواطنون ككل المواطنين يجب أن يتمتعوا بنفس الحقوق وهذا يؤكـد عظمة ذلك المشرع وقدرته الفذة علـــى إدراك ضـــرورة المســـاواة بيـــن المواطنين منذ ذلك الوقت وقبل الميلاد بستة قرون.

وأيضا بالنسبة للتشريع الصولونى الذى أعفـــى الابـــن مـــن مساعدة أبيه إن لم يكن الاب قد علم ابنه مهنة، فقد يبدو هذا التشـــريع تافها لأول وهلة ولكن هذا القانون البسيط ذا دلالة عميقـــة بالنســـبة للفكر السياسى اليونانى لأنه يعنى أن صولون لم يكن يحتقر العمـــل اليدوى ولم يكن يعترف بتلك الطبقية المتطرفة التى آمن بها فلاســـفة اليونان الكبار، فهو كان يحترم المهنيين إلى حد مطالبة الآبـــاء بـــأن يعلموا أبناءهم المهن التى يعرفونها ويعملون بها، وقد عجـــز عقـــل أفلاطون وأرسطو أيضا عن الوصول إلى هـــذه النظـــرة التقدميـــة الرائعة التى لاتفرق بين عمل يدوى وعمل نظرى .

(ب) ظهور الأحزاب الأثينية :

إن إصلاحات صولون المعتدلة التى أشرنا إليها بـــدت غـــير

بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٣م، ص ٧٦-٧٧.

كافية فى نظر بعض طبقات الشعب المتطلعة إلى المشاركة فى الحكم فتكونت لأول مرة الأحزاب السياسية المنظمة وتصارعت على الوصول إلى الحكم . ومن أهم هذه الأحزاب :

(١) حزب السهل Le pediemes وهو حزب النبلاء أصحاب الأراضى وهو الحزب المحافظ الذى يبغى الدفاع عن النظم القديمة المتوارثة وكان يتزعمه " ليكورجوس " .

(٢) حزب البحر Le parafiens : وهو يعبر عن رأى المعتدلين المحبذين لإصلاحات صولون المعتدلة .

(٣) حزب الجبل Le diacrions : ولم يرض هذا الحزب عن إصلاحات صولون وكان يضم دعاة الديمقراطية المتطرفة وعامة الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعات والرعاة ، وكان زعيم هذا الحزب هو أول مؤسس للديمقراطية اليونانية بيزستراتوس Peisistratus الذى قدر له أن يلعب فى تاريخ أثينا دوراً حاسماً واستطاع بقوة الشعب أن ينصب نفسه طاغية لأثينا ٥١٧ ق.م .

وقد وصل بيزستراتوس إلى الحكم بقوة حزب الجبل وكان أهم ما عنى بتحقيقه فى سبيل تدعيم سلطة الطبقات المحرومة هو مصادرة أملاك الأغنياء لصالح الدولة وإقامة أسطول بحرى قوى وتأسيس مدينة أثينا وتأمين الطرق البحرية لتنشيط الملاحة والتجارة، كذلك أدخل عبادة ديونيسوس إلى أثينا وهو إله الطبقات الشعبية نزح

معها من المناطق الزراعية إلى المدينة عندما أفسحت الإصلاحات الديمقراطية لهم الطريق إلى المشاركة فى الحياة العامة.

وكتب للديمقراطية أن تسير فى طريقها قدما بفضل كلستينيس الذى سار على خطى سابقه وأتم إصلاحاته الديمقراطية فألغى الإمتيازات الأرستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية (Ecleisia) التى تضم جميع المواطنين الأحرار وكون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولاة Boulê وأعضاؤه يعينون بالقرعة إمعانا فى الديمقراطية ويشرف على الإدارة والقضاء والتنفيذ وأدخل نظام النفى السياسى وأقام المحاكم الشعبية المكونة من جمهور الشعب .

وعندما هدد الفرس أثينا تصدت لهم بحريتها فقهرتهم وحققت النصر العظيم فى موقعة سلاميس البحرية وبانتصار أثينا على الفرس توطدت أركان حكم الديمقراطية التى فرضت قوة الطبقات الجديدة التى ظهرت فى المجتمع وهى طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات ، وهذا بفضل السياسى العظيم "بريكليس" الذى تغلب على خصومه بقدرته الفائقة على الخطابة حتى سمى بالأولمبى لمواهبه الفكرية التى صقلها اتصاله بكبار مفكرى عصره مثل انكساجوراس الفيلسوف .[١]

وقد كان بريكليس Preicles هو الذى وضع دستور

---

[١] د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م، ص ١١٥-١١٨، وفى فلسفة السياسة، ص١٦،١٧.

الديمقراطية بالمعنى الصحيح ، فقد أتاح بدستوره لكل عضو من أعضاء الدولة الاشتراك فى الأمور السياسية على اختلاف أنواعها، ووضع جميع أفراد الشعب على قدر المساواة أمام القانون ، وسوى بينهم فى الحقوق المدنية والسياسية مع ملاحظة أن الأرقاء والأجانب ظلوا بعيدين عن الاشتراك فى الحياة السياسية أو التمتع بالوظائف التى اعتبرها الدستور حقاً مشروعاً للمواطن فقط .

وبلغ من قيمة هذه الجمعية أن تقررت لأعضائها مكافآت مالية لضمان انتظامهم فى حضور الجلسات . ومن مظاهر الكسب الديمرقراطى أيضا استقلال السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية . [١]

وعلى ضوء هذه التحولات السياسية كان لابد أن تظهر فلسفة سياسية جديدة تعبر عن ضرورة أن يأخذ الفرد دوره فى المجال السياسى بناء على قدرته الخطابية وتعلمه سائر وسائل التأثير على جماهير الناس واكتساب الأغلبية من الأصوات فى المجالس الشعبية، وقد عبر عن هذا كله الفلاسفة السوفسطائيون .

---

[١] د. مصطفى الخشاب، المرجع السابق، ص ٧٨ .

وانظر تفصيلات الحياة الديمقراطية لأثينا فى عصر بريكليس فى : تشارلز روبنصن : أثينا فى عهد بركليس، ترجمة د. أنيس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت١٩٦٦م ، ص٣٩ وما بعدها .

ثانيا : فلسفة السوفسطائيين السياسية

تمهيد :

نشأت طائفة السوفسطائيين لتقوم بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بالوسائل التى لاغنى عنها للنجاح فى الحياة العامة، وكان أكثر السوفسطائيين من المتخصصين فى علوم اللغة والخطابة والجدل ولم يكن اسم السوفسطائى فى بداية الأمر يثير أى معنى سيء وإنما كان يعنى المعلم والحكيم . ولذلك فقد عدت فلسفتهم ثمرة للحياة الديمقراطية فى أثينا وتعبيرا قويا عنها .

(أ) التأكيد على الفردية :

كان من أهم المبادىء السوفسطائية أنهم جعلوا الفرد نقطة البداية فى فلسفتهم السياسية ، وقد ترتب على هذه النظرة أن الدولة كلها عندهم تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم .

ولقد أكد بروتاجوراس[1] المشرع المستنير لهذا المجتمع أن القوانين من خلق الانسان، وشارك مواطنه ديمقريطس إلى حد كبير فى نظريته عن تطور المجتمع الإنسانى، وآمن، مثلما آمن الفلاسفة

---

[1] أنظر عرضاً وافياً لحياة وفلسفة بروتاجوراس فى :
Kathleen Freeman: The Presocratic Philosophers, Oxford-Basil Blackwell 1946, P. 343-353.

الأيونيون بشكل عام بأن العدالة أمر تعاقدى ؛ فقوله إن الإنسان هـو مقياس كل شىء ، يكاد يكون مؤكدا أن النظـم الإنسـانية يجـب أن تتكيف مع مطالب الإنسان المتغيرة . لكن هذه الفكرة كانت لعنة فـى نظر أفلاطون الذى نادى بأن فكرة العدالـة أبديـة ، وأنـها لاتفـهم بدراسة التاريخ، وإنما بالتفكير الخالص . هذه الفكـرة وليـس مبـدأ الذاتية هو الأساس الحقيقى للاختلاف بين بروتاجوراس وبين سـقراط الأفلاطونى فى محاورة الجمهورية .[١]

(ب) رفض نظام الرق :

أثار السوفسطائيون وعلـى رأسـهم بروتـاجوراس مشـكلة التعارض بين الاتفاق Nomos والطبيعة physis فى مجال الأخـلاق والسياسة ، فقد استعملوا لفظة الاتفاق للدلالة على العنصـر النسـبى المتغير المصطنع أو الذى يرجع إلى الذات فى حين استعملوا لفظـة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت .

وذلك التضاد بين ما جرت عليه التقاليد وما هو حق حقا ، قدر له أن يكون بمثابة دستور لنقد المساوئ فلعب هذا النقد المؤسس علـى قانون الطبيعة دوره بشكل متجدد وبصورة متكررة خـلال التـاريخ

---

[١] بنيامين فارنتن ، العلم الإغريقى، ترجمة أحمد شكرى سالم، الجزء الأول، مكتبة النهضـة المصرية ١٩٥٨م، ص ١٠٤.

المتـــأخر للفكـــر السياســـى ، ومـــن أمثلـــــة ذلـــــك اســـــتخدام يوربييدس Euripides لهذا التعارض فـــى انكـــار صحـــة الفـــوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنســـبة للرقيـــق، وهـــو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك فقال "إن هناك أمـــرا واحدا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم"، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك بشيء . فكل منهم يحمل روحا سليمة ، كما قـــال أيضـــا " الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل" .

ولقد أكد هذا الرأى أيضا الخطيب الكيداماس Alcidamas فـــى قوله بأن الله قد خلق جميع الناس أحرارا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبدا، على أن أكـــثر مـــا صـــدم شـــعور المحـــافظين إنكـــار السوفسطائى أنطيفون Antiphon وجود أى فـــارق طبيعـــى بيـــن الإغريق والبرابرة .[1]

(جـ) نظرية أنطيفون فى التعارض بين القانون الطبيعى والوضعى:

قبل الحديث عن أنطيفون السفسطائى وقبل التعـــرض لآرائـــه السياسية التى تمثل – فى نظرنا – أهمية خاصة فى تـــاريخ الفكـــر

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى، الجـــزء الأول، دار المعارف بمصر ، ص ٣٤-٣٥ . وأنظر أيضا : أميره مطر : الفلسفة عنـــد اليونـــان ، ص ١٢٤-١٢٥ .

السياسي لأن المشكلة التى أثارها كانت هى صلب البحث فى الفلسفة السياسية فى العصر الحديث لدى جون لوك وروسو ومونتسكيو، يجب أن نفرق بين أنطيفون السفسطائى وأنطيفون الذى قاد الثورة الأوليجاركية فى أثينا سنة ٤١١ ولو أنهما متعاصرين . فالأول كان فيلسوفا بينما كان الثانى خطيباً شهيراً[١] .

ومن حسن الطالع أننا نعرف بعض الآراء السياسية لهذا المفكر من الأجزاء القليلة التى تبقت من كتابه "فى الحقيقة" الذى اكتشفت بعض عباراته فى بردية أكسيرنخوس Oxyrhynehus حديثا ويذكره كسينونون فى مذكراته يناقش سقراط ويجادله حول ضرورة المشاركة فى الحياة العملية .[٢]

وقد لخص أنطيفون مشكلة التعارض بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى فى السؤال الآتى :

---

(١) انظر :

K. Freeman: Op. Cit. ,P. 391-392.

وانظر : بعض ملامح حياة أنطيفون السوفسطائى فى نفس المرجع P. 393-394 .

(٢) جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الترجمة العربية ، هامش ص ٣٥ .

وانظر أيضا د. أميرة مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٢٩ .

وكذلك :

K. Freeman: OP. Cit., P. 394.

أى القوانين يجب أن يسود ؟ أقوانين الإنسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتعسف ، تلك القوانين المكتوبة التى وضعها الإنسان، أم القوانين الطبيعية الضرورية التى تسرى على الإنسان كما تسرى على الكون بصفة عامة مطلقة ؟

لقد فرق أنطيفون بين القوانين الوضعية التى فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة، وقوانين الطبيعة وهى القوانين الضرورية ذلك لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق، أما قوانين الطبيعة فهى التى تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها .

وكثيراً ما تتعارض القوانين الوضعية مع القانون الطبيعي لدى أنطيفون. وهذا راجع فى نظره إلى أن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة ضرورية لاغنى عنها لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنحو الطبيعي والأمر فى القوانين الطبيعية بالعكس .

ويستدل على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذى يشبه العقاب الذى يلحق من يخالف الطبيعة فيقول : "إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها، وليس الأمركذلك فى القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حتى يختفى عن الناس ولن يزيد إذا رآه الناس ذلك لأن

الضرر الذى يصيبه لايرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال.[١]

وينتقد القوانين التى تفرق بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول : "إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر، تصرف المتحضرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين".[٢]

(د) تقييم لنظريات السوفسطائيين السياسية :

نستطيع بعد هذه اللمحات السريعة من الشذرات التى تبقت لنا عن هؤلاء الفلاسفة، الذين لاقوا هجوماً شديداً من أفلاطون وأرسطو، أن نقرر أنهم يمثلون عصر التنوير[٣] فى الفكر اليونانى، فقد حولوا

---

[١] انظر : K. Freeman: OP. Cit. , P. 397-398.
وأيضاً : الترجمة العربية لهذه الشذرات من كتاب فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، ص٢٩٣-٢٩٨.نقلاً عن د.أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٣٠ .

[٢] نقلا عن : د.أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٣١.

[٣] انظر ما كتبناه عن : بروتاجوراس فيلسوف التنوير اليونانى فى كتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة — دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٢م .

تاريخ الفلسفة بالاشتراك مع "سقراط" من البحث فى الطبيعة إلى البحث فى الإنسان ومشكلاته ؛ لقد فضلوا أن يبحثوا فى مخترعات الإنسان ومكتشفاته ، فقد قدم بروتاجوراس نظرية فى تفسير أصل الحضارة الإنسانية ، ومحور هذه النظرية يدور حول تأكيد أهمية الاختراع الإنسانى فبالاختراع وبالفن تمكن الإنسان من بناء الحضارة وإقامة النظم الاجتماعية ذلك لأن الإنسان فى رأيه إن ترك للطبيعة أو قورن بأنواع الحيوان الأخرى ضعيف قليل المواهب[1] . وبالإضافة إلى ذلك فقد رفضوا الرق وطالبوا بالمساواة بين الناس لأن أصلهم واحد وقدراتهم واحدة وإن كان صولون قد طالب من قبلهم بهذا فإن السوفسطائيين كانوا يعيشون فى عصر الطبقية المتطرفة فى أثينا، فى عصر آمن فلاسفته الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو بأن الرق نظام طبيعى .

وقد ركز السوفسطائيون فى فلسفتهم السياسية على الفرد معبرين عن عصر الديمقراطية الحرة فى أثينا، وكانوا أول من ركز على الفرد وأهميته السياسية فى تاريخ الفلسفة السياسية ، وذلك هو أصل كل الآراء المعاصرة التى تنادى بالحرية الفردية، ورغم كل هذا فقد مجد السوفسطائيون القوة ودعوا إليها وتطاولوا على قوانين الدولة، فهذه القوانين فى نظرهم كما قال polus أحد زعمائهم "

---

[1] د. أميره مطر : الفلسفة عند اليونان، ص١٢٥.

شرعة الضعفاء اخترعوها ليخضعوا بها الأقوياء وليختلسوا منهم بمقتضاها ثمار قوتهم"، ولذلك دعوا الإنسان إذا بلغ من القوة درجة يستطيع معها الخروج على القوانين من غير أن يناله الجزاء فله الحق فى ذلك، فالسوفسطائيون يعتبرون أصحاب أول فلسفة نادت بأن القوة هى الحق ، وغنى عن البيان أن من شأن هذا هدم النظام الاجتماعى وإفساد النظام السياسى واضطرابه .

ثالثاً : فلسفة سقراط السياسية

تمهيد :

كان سقراط هو الذى حول تلك الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محددة المعالم ، وإليه يرجع الفضل فى كل التطورات التى تمخضت عنها هذه الفلسفة، فقد أثرت شخصيته النفاذة فى أقوام أخص ما يكونون تباينا فى طباعهم وأخلاقهم، ومن آرائه اشتقت أفكار واستخلصت نتائج جد متعارضة فيما بينها من الناحية المنطقية ومن الواضح أنها جميعا مستمدة من شخصية سقراط[١] .

(أ) حياة سقراط السياسية :

وفى الحقيقة أنه لم يكن لسقراط آراء سياسية واضحة، إلا أن حياته نفسها تعد سلسلة من المواقف السياسية التى كانت أغلبها ضد الديمقراطية، ونستطيع من خلال هذه المواقف أن نستشف ما لسقراط من فكر سياسى أثر بعد ذلك فى أفلاطون وأرسطو، فقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعا كل الخضوع لنظمها وقوانينها ويجعله معارضا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغيير فيها تغييرا يؤكد فردية المواطن إزاء الدولة كما كان ينادى كثير من السوفسطائيين.

---

[١] راجع ما كتبناه عن سقراط فى كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى، الفصل الرابع، ص ٨٠ وما بعدها.

ولهذه الدوجماطيقية الفكرية، كان من الطبيعى أن يختلف سـقراط مع سياسة الديمقراطية التى أفسحت المجال لحرية الأفراد فـى الحديـث عن كل شىء حتى أصبح فى إمكان المواطن الأثينـى أن ينـاقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد، ولكن يبـدو أن سـقراط حيـن أظلته الديمقراطية بهذه الحرية جنّت عليه وعلى نفسها، فلـو لـم تكـن الديمقراطية ما كان سقراط ليوجد، ولكنها قضـت عليـه لأنـه طـالب بالقضاء عليها فصراعه معها كان صراعاً لاينتهى إلا بالموت[1].

وكل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمقراطيـة لسـقراط لا يمكـن أن تتضح معالمـها إلا علـى ضـوء موقفـه السياسـى . وعلـى الرغم من أن وثائق هـذه المحاكمـة لانسـتمدها إلا مـن روايـة تلاميذه الذين كانوا أقرب إلى الدفاع عنـه وإلـى إظـهار بطولتـه مثل أفلاطون وكسينوفون إلا أنه يمكن مع ذلـك أن نسـتدل علـى بعض الإشارات ذات الدلالـة السياسـية [2].

ففى محاورة الدفـاع يذكـر أفلاطـون أن سـقراط امتنـع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقـة علـى محاكمـة قـواد حملة "الأرجينوساى" الذين تركوا الأسـطول الأثينـى يغـرق فـى اليم بآلاف البحارة لأنه عد المحاكمة غير قانونيـة . ويتضـح لنـا أن موقف سقراط وتمسكه بحرفية القانون فـى موقـف كـان يثـير

---

[1] د. أميره مطر : الفلسفة عند اليونان، ص ١٤٢.

[2] نفسه .

شكوك المواطنين الذين اشتموا رائحة الخيانة فى تصـــرف هـؤلاء القواد كان صدمة لسياسة الديمقراطية . فقد كانت قـوة الديمقراطيـة كلها مركزة فى هذا الأسطول وكانت مؤامرات أعدائها تحاك حـول القضاء على هذه القوة البحرية [١].

ومن جهة أخرى أثار سقراط الشكوك حول نفسه حين جمع حوله فريق من الشبان الأثرياء أمثال كريتياس وثـيرامين وأفلاطـون وكـان يحرضهم على التصدى لكثير من رجال الديمقراطية خاصة من طوائـف الصناع والسياسيين والفنانين بحجة أنهم من أدعياء الحكمة على حد قولـه فى محاورة الدفاع . وأخيراً فإن الطابع الدينى الذى صورت به محاكمـة سقراط لايمكن فهمه إلا على أضواء سياسية فتهمة الكفر بالألهـة التـى ذكرت فى محاورة الدفاع لم تكن تنتهى إلى الإعدام، فكثـيراً مـا أنكـر الفلاسفة والمفكرون وجود الألهة اليونانية وتشككوا فى حقيقتها . وإنمـا النقطة الرئيسية فى هذا الموضوع ترجع إلى عدم مشاركة سـقراط فـى إقامة شعائر الديانة التى فرضتها الديمقراطية لأن الأمـر الـذى كـانت الحكومة آنئذ تؤاخذ عليه هو إقامة هذه الشعائر الدينية الوطنية ولم يكـن يعنيها الاعتقاد فى حد ذاته، فعدم مشاركة سقراط عد فى النهايـة خيانـة للديمقراطية وليس إلحادا أو كفرا بالألهة .[٢]

---

[١] د . أميرة مطر ، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربيـة، القـاهرة ١٩٧٧م ، ص ١٤٢-١٤٣ .

[٢] نفسه .

(ب) نقد سقراط لرأى السوفسطائيين فى العدالة :

إن المضمون الاجتماعى والسياسى الذى يمكن الاستدلال عليه من ثنايا نظريات سقراط الفلسفية يكشف – كما قلنا – عن الاختلاف الكبير بينه وبين معاصريه والسابقين عليه فى الرؤية العامة للكون والحياة الإنسانية أيضا، فقد حمل على السوفسطائيين حملة لا هوادة فيها حتى اندحرت المبادىء التى آمنوا بها لأنها لم تقو على مواجهة تعاليم سقراط المشبعة بروح العدالة السامية والمزودة بكثير من الاتزان العقلى والفلسفى، فذهب سقراط إلى أن القوانين العادلة صادرة عن العقل على عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن المشرعين قد وضعوها لقهر الطبيعة . وذهب إلى أن هذه القوانين واجبة الاحترام، وهى صورة من القوانين الإلهية التى أودعها الله قلوب البشر فمن يحترم هذه القوانين ويخضع لالتزاماتها فكأنه يحترم النظام الإلهى والعقل الإلهى، على عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن هذه القوانين شرعة الضعفاء غير واجبة الاحترام ، يحق للرجل القوى أن يخرج عليها ويضرب بها عرض الحائط .[1]

(جـ) نظرية سقراط فى أصل القانون :

رأينا من معارضة سقراط للسوفسطائيين أنه يرفض نسبية القوانين الإنسانية وتغيرها، فقد أكد أن القوانين سواء كانت قوانين

---

[1] د . مصطفى الخشاب ، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية . ص ٨٥-٨٦ .

مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة فى المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة ، فهى حقائق ثابتة متوارثة ينبغى المحافظة عليها من أى تغيير أو تبديل، ويكفى لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عنده أن نرجع لخطاب القوانين له فى محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له "هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذاً واطراحا أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها"[1] .

كذلك تشهد حادثة تمسكه بألا يحاكم قواد حملة الأرجينوساى، باحترامه الشديد للقانون وأصله الإلهى، فالقانون فى ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط لا تتغير بتغير الزمان والمكان، لأن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدة من الآلهة وهى ليست خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين فهى عامة ومعروفة للجميع منها بر الوالدين واحترام الآلهة وتقديسها وعدم الزواج من المحارم . أما عن أصل القانون لدى سقراط فيتضح من قوله لمحادثه "إنى لأعتقد أن الآلهة هى التى وضعت القوانين للناس إذ أن أول القوانين عند كل الناس هو الذى يحض على عبادة الآلهة"[2] .

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا، وهل كان

---

(1) د. أميره مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٥٨ .

(2) نفسه، ص ١٥٩.

سقراط ليقول عنه شيئاً آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم القائمة الدائمة التغير والقرارات المتعددة التى أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التى كانت تسود المجالس الشعبية فى حكم الديمقراطية [١].

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز لها وفى هذا ما يكفى لتأكيد اتجاهه إلى تقوية السلطان فى مقابل حرية الأفراد التى كان السفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها .[٢]

وختاما فإن الحديث عن آراء سقراط السياسية لايجب أن يطول بنا أكثر من هذا لعدم وضوح النتائج التىانتهى إليها فى الشئون السياسية إلا من خلال حياته وأسباب محاكمته .. الخ ، ومن المرجح تبعا لهذا أن يكون الكثير من المبادئ السياسية التى نجدها فى "الجمهورية" لأفلاطون هى فى الحقيقة من فكر سقراط، فمن المقطوع به أن ما فى "الجمهورية" من طبقة حاكمة تمتاز بالعقل، ومن اتجاه إلى إنقاذ الدولة على يد الحاكم الفيلسوف، كل ذلك كان وليدا لرأى سقراط بأن الفضيلة هى المعرفة بما فى ذلك الفضيلة السياسية [٣] .

---

[١] نفسه، ص ١٦٠.

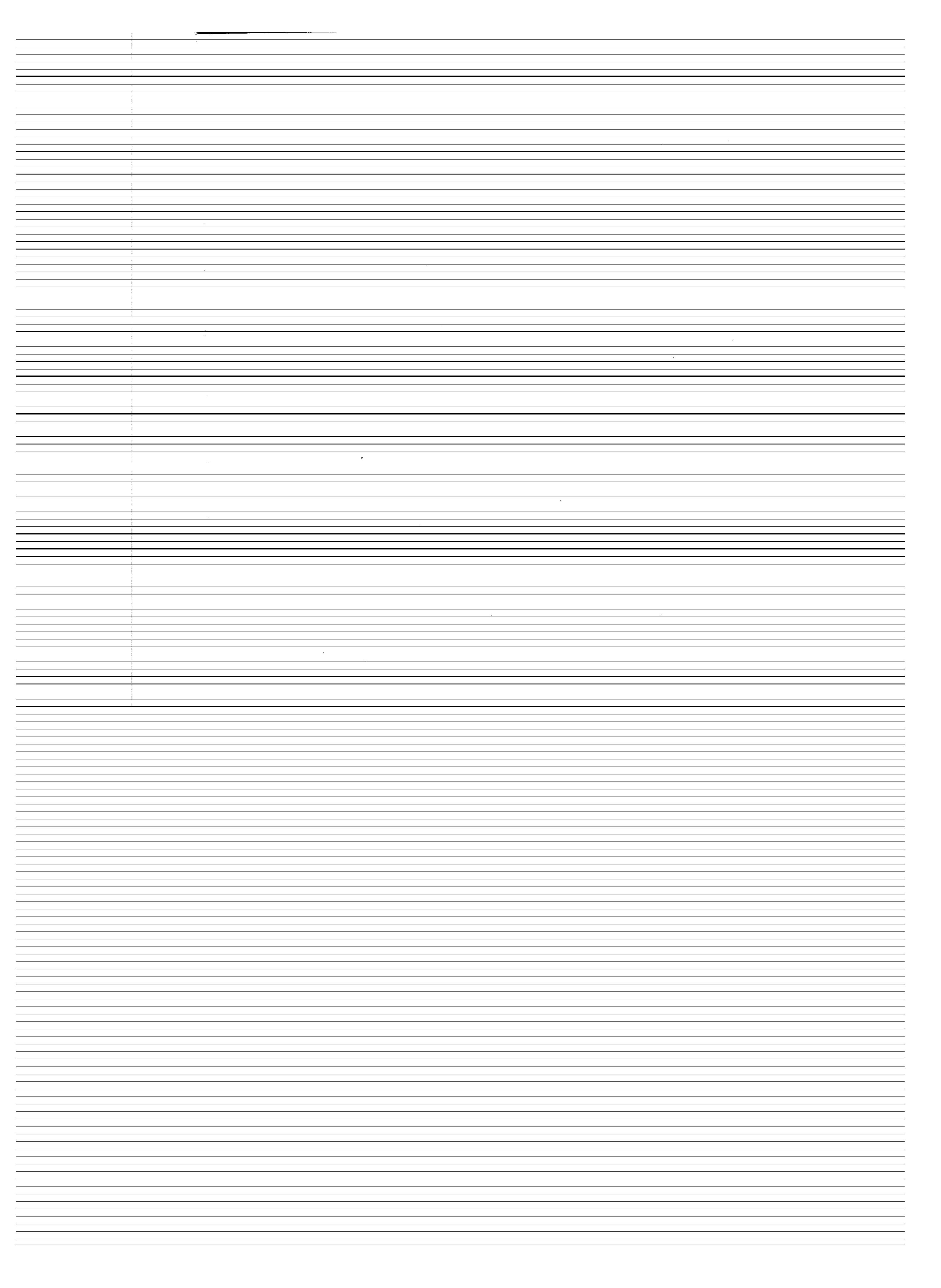
[٢] د . أميرة مطر ، الفلسفة عند اليونان، ص ١٦٠.

[٣] جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الترجمة العربية ، ص ٤٠ .

الفصل الثانى

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

- **أولاً** : حياة أفلاطون السياسية .
- **ثانياً** : مصادر فلسفته السياسية .
- **ثالثاً** : "الجمهورية" ونظرية الدولة المثالية .
- **رابعاً** : "السياسى" وتأكيد أهمية علم السياسة .
- **خامساً** : "القوانين" ونظرية الدولة المختلطة .
- **سادساً** : تقييم ونقد فلسفة أفلاطون السياسية .



الفصل الثانى

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

تمهيد :

أفلاطون هو أول فلاسفة السياسة الذين نجد لديهم وحدة علم ووحدة منهج، فعنده الدعائم النظرية الأولى لعلم السياسة ولديه ظهرت بوضوح الصورة العامة التى بحث فيها بعد ذلك كل فلاسفة السياسة، إلا أن الباحث فى فلسفته السياسية يجد صعوبة فى التصنيف ناتجة عن تغير آراء أفلاطون من محاورة لأخرى . ولهذا التغير دلالتين إحداهما أنه كان الفيلسوف الحق الذى يعدل عن الرأى إذا ما ثبت عدم صحته، وثانيهما أنه كان يحاول أن يرد على الانتقادات التى من الممكن أن توجه إلى آرائه السياسية المتطرفة التى قدمها فى " الجمهورية " فعدل كثيراً منها فى كتاباته المتأخرة . وأياً ما كانت الصعوبة التى تواجه الدارس لفلسفة أفلاطون السياسية، فأنها بلا شك تمثل متعة للفكر وترويض له على أن لايقف عند حد، وأن يكون مرناً يوجه لنفسه الإنتقادات ويرد عليها قبل أن يتصيدها الآخرون، وقبل أن نبدأ بالخوض فى نظرياته السياسية نرى أن نقف قليلا عند المواقف الهامة من حياتة التى تجيب لنا عن التساؤل : لماذا كتب

أفلاطون فى السياسة ؟

أولاً : حياة أفلاطون السياسية :

ولد أفلاطون عام ٤٢٧ ق.م. من أسرة أثينية عريقة، فكان اثنان من أقاربه من الطغاة الثلاثين وهما كريتياس ابن عم أمه وخارميدس خاله، فكان مؤهلاً منذ العشرين من عمره لتولى منصب سياسى كبير، إلا أنه فى ذلك الوقت كانت الديمقراطية تلاقى هجوماً شديدا، ودفع ذلك أفلاطون إلى التفكير فى تلك الحالة السياسية المتدهورة وكيفية إصلاحها . وكان تأثير سقراط فى هذا المجال كبيراً، ويعبر أفلاطون نفسه عن هذه الحالة فى خطاب كتبه وهو فى السبعين يقول فيه .. "وكلما رأيت هذه الأعمال أمام عينى وهؤلاء الناس الذين فى يدهم مقاليد الحكم، ورأيت العادات والتقاليد تتدهور، كلما تمعنت فى هذه الأمور ظهر أمامى بوضوح صعوبة المشاركة فى نظام الحكم بشكل عادل تتوخاه العدالة وحكم القانون . ولم أترك الأشياء هكذا، بل بدأت فى التفكير جدياً فى إصلاح مناصب الأشياء وأمورها وفى الطريقة التى أصلح بها من نظام السياسة فى الدولة . ولتنفيذ ما فكرت فيه ، انتظرت دائماً إلى أن تأتى اللحظة المناسبة والوقت المناسب، وقد استطعت أن أكتب آرائى وحكمى على

الدستور والأنظمة السياسية التى كانت سائدة آنذاك وعندئـــذ وجـــدت نفسى مضطراً إلى أن أكتب عن أعدل فلسفة فى السياسة ونظم الحكم التى يظهر من خلالها الإنسان ويتبين منها ما هو عدل بالنسبة للدولـــة ولحياة الفرد والمواطن فيها".[١]

وقد قادته كثرة تفكيره فى الحياة السياسية إلى القيـــام بعمليـــن رئيسيين إلى جانب مؤلفاته :

(١) إنشاء الأكاديمية : ولا شـــك أن أفلاطـــون لـــم ينشـــئ الأكاديمية لغرض محدد بالذات، فمن المبالغة إذن القـــول بأنه أراد إنشاء معهد لدراسة السياســـــة دراســـة علميـــة وتدريب رجال على الحكم، فإن فكرة التخصص لم تكـــن قد بلغت حينذاك مثل هذا المدى[٢] .

(٢) ذهابه إلى سيراقوسة بدعوة حاكمها ديونسيوس، وكـــان أفلاطون فى الأربعين . وقد قبل هذه الدعوة لاعتقاده فـــى

(١) أفلاطون، الخطاب السابع، فقرة ٣٢٤ب – ٣٢٦ب نقلا عن "تاريخ الفكر السياسى" ، ص ٢٢ .

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، الترجمة العربية، الطبعة الرابعـــة ٩٧، ص ٤٥ .

مبدأ جمع الحاكم بين الحكمتين السياسية والفلسفية . وكان عليه أن يعلمهما لهذا الحاكم الذى دعاه ليبدى رأيه فيما يجب إصلاحه هناك . وقد وجد أفلاطون فى رحلته الفرصة الذهبية التى كان ينتظرها لتنفيذ أفكاره السياسية، إلا أن رحلته وآماله انتهت بالفشل حيث ألقى حاكم سيراقوسه القبض عليه وأمر بترحيله كعبد، ومع ذلك لم يكن فشل أفلاطون كليا فقد استطاع أثناء رحلته أن يتوصل إلى بعض النجاح حيث أمكنه إقناع ديون الشاب، عديل الحاكم بتفكيره وفلسفته السياسية.

وقد توفى أفلاطون ٣٤٧ ق.م بعد أن أسس مدرسته فى التفكير السياسى وترك لنا تراثاً فكرياً باقيا .[١]

ثانياً : مصادر فلسفته السياسية :

وقد نوقشت المسائل المتصلة قليلاً أو كثيراً بالفلسفة السياسية فى كثير من محاورات أفلاطون، ولكن ثلاثاً منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة، ويمكن منها جمع نظرياته، وهذه المحاورات هى : "الجمهورية" ، "السياسى" و"القوانين" وقد كتب

[١] د. إبراهيم أباظة، د. عبدالعزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى ص ٢٣ .

الجمهورية فى عهد شبابه، أو فى باكورة رجولته تقريبا، وربما خلال خطوات إنشاء مدرسته، ومع أنه من المؤكد أن هذه المحـــاورة قــد قصد بها أن تكون عملاً قائماً بذاته، إلا أنـــه يبــدو أن تأليفــها قــد استغرق عدة سنين، وهناك شواهد أسلوبية تـــدل علـــى أن الجــزء الخاص بمناقشة العدالة فى الكتاب الأول إنما كتب فى تاريخ مبكـــر نسبياً، أما محاورة "القوانين" من جهة أخرى فهى إنتاجه فـــى شيخوخته ومن المتواتر أن أفلاطون قد وافته المنية وهو دائب العمـل فى المحاورة المذكورة .

وبذلك يمكن القول بأن هناك فاصلا زمنيا قد يجـاوز ثلاثيـن سنه بين تدوين "الجمهورية" وكتابة "القوانين"، ويمكن أن تلاحظ فـــى أسلوب الكتاب الأول حماسة الشباب، وذلك فى المرحلة التـــى أنشـأ فيها مدرسته، على حين يكشف كتابه الأخر عن خيبة الأمـــل التـــى أحسها مع امتداد العمر، وربما ضاعف إحساسه بها فشـــل مغـامرة سيراقوسة التى سبق ذكرهـــا، أمـــا "السياســـى"، فقـد كتبـت بيـن المحاورتين فى فترة ربما كانت أقرب تاريخيا إلى "القوانين" منها إلى "الجمهمورية" .[1]

---

[1] جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الكتاب الأول ، الترجمة العربية ، ص ٤٧ .

وبناء على ما تقدم من ترتيب محـــــاورات أفلاطـــون، فمـــن الممكن أن نقسم تطور فلسفته السياسية ثلاث مراحل ترتبط كل منـــها بإحدى محاوراته على حسب الترتيب المشار إليه، لأن كل محـــــاورة تمثل تطوراً معيناً فى فكر أفلاطون السياسى .

ثالثاً : الجمهورية ونظرية الدولة المثالية

يبدأ تصور أفلاطون للمدينة المثالية فـــى "الجمهوريـــة" مـــن محاولته بلورة مثال ثابت للعدالة وذلك عـــبر مناقشـــة التصـــورات المختلفة السائدة فى عصره حول معنى العدالة.

(١) تعريف العدالة :

لقد استعرض أفلاطون عدة تعريفـــات للعدالـــة أهمـــها ذلـــك التعريف الذى قدمه كل من كيفالوس وبوليمارخوس وهو أن العدالـــة "هى الصدق فى القول والوفاء بالدين" وقد طور الأخير هذا التعريـــف بقوله "إن العدالة تعنى إعطاء كل ذى حق حقه بمعنى أن تعامل كـــل إنسان بما هو مناسب له، أى أن العدالة تكمـــن "فـــى تقديـــم الخـــير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء[١].وقد رفض أفلاطون هذا التعريف لأنه يقدم العدالة على أنها مجرد علاقة بين فردين، وفيـــها لايفكـــر الفرد إلا فى مصلحته الذاتية حيث يجزى أصدقاءه خيرا ويرد علـــى أعدائه بالمثل. وفى كل الأحوال فإن إيذاء الآخرين فى رأى أفلاطون إنما هو عمل غير عادل[٢] .

---

(١) أفلاطون : محاورة "الجمهورية" (٣٣١ – ٣٣٢) الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريـــا، ص١٧٩-١٨٠.

(٢) نفسه ، ص ١٨٧ .

أما التعريف الثانى الذى رفضه أفلاطون فهو تعريف"تراسيماخوس" السفسطائى الذى قال "إن العدالة هى صالح الأقوى ومادام الحاكم دائما هو الأقوى فالعدالة تسير فى مصلحته"[١] وجاء رفض أفلاطون لهذا التعريف على أساس رؤيته الخاصة للحكم بأنه فن ككل الفنون حيث يتلقى الحاكم فيه أجرا على عمله، والحاكم الصحيح هو ذلك الذى يراعى مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة كما أنه لايصح أن تبنى العدالة على بث الخوف فى نفوس الناس بل ينبغى أن تبنى على أداء وظيفة معينة، ومن ثم فإن العدالة فى الدولة تعنى أن يقوم كل فرد وكل طبقة بما عليها من وظيفة فى ضوء ما هى مؤهلة له. والقارئ للكتاب الثانى فى الجمهورية يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التى يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد والتى يعرف من خلالها العدالة بأنها "قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل" .

وفى الكتاب الرابع من الجمهورية يعود أفلاطون إلى تأكيد هذا التعريف حينما يقول "إن على كل فرد أن يؤدى وظيفة واحدة فى المجتمع هى تلك التى وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها" و "بدون أن يتدخل فى شئون غيره"[٢] . وإذا ما ماتساءلنا عن الأسباب التى جعلت أفلاطون يعرف العدالة على أساس فكرة الوظيفة على هذا

---

[١] نفسه ، (٣٣٨ – ٣٣٩) ، الترجمة العربية، ص ١٩١ .

[٢] نفسه، (ك ٤–٤٣٣) ، الترجمة العربية، ص ٣١٣ .

النحو السابق، فإن إجابته تتضح من اعتقاده بأن الدولة "إنما تنشأ أساسا من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لاحصر لها"[1] وعلى ذلك فلكى يلبى الفرد حاجاته المختلفة مادية ومعنوية ينبغى أن يأتلف مع غيره ليكونوا مجتمعا يقوم كل واحد منهم حسب مؤهلاته ومواهبه الطبيعية بالوظيفة التى تخصه خير قيام. فتتكامل الوظائف فى توفير كل مايطلبه أى فرد فى الدولة من حاجات.

(ب) تقسيم العمل والنظام الطبقى :

ومن هنا فإن الدولة المثالية تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها وطبقاتها. والمعروف أن أفلاطون قد قسم الأفراد فى الدولة إلى طبقات ثلاث هى طبقة المنتجين وطبقة الجند، وطبقة الحكام وكثيرا ماكان يشير إلى الطبقتين الثانية والثالثة باسم "طبقة حراس الدولة" .

وهذا التقسيم الطبقى الهدف منه أن تؤدى كل طبقة وظيفتها متحلية بإحدى الفضائل الأخلاقية، إذ ينبغى أن يقوم المنتجون بإنتاج الخيرات المادية المختلفة بكل جدية وبكل اتقان ودون أن يتدخل أصحاب حرفة فى الحرف الأخرى وعلى الجميع أن يتحلوا بفضيلة العفة فيحصلوا مما ينتجونه على ماهو ضرورى لهم وتصبح بقية المنتجات ملكا للدولة توزعها على أفراد الطبقات الأخرى .

---

[1] نفسه (٣٦٩) ، الترجمة العربية، ص ٢٢٧ .

وكذلك ينبغى أن يقوم الجند بأداء وظيفة الحراسة على الوجـــه الأكمل متحلين بفضيلة الشجاعة وكذلك ينبغى أن يمارس الحكام مهام منصبهم متحلين بفضيلة الحكمة فالعدالة فى الدولة مرهونة بممارســة كل طبقة من هذه الطبقات وظيفتها دون أن تتدخل فى مهام غيرهـــا "فالتعدى على وظـــائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث يجر علـــى الدولة أوخم العواقب" [(1)] . "أما إذا اقتصرت كل من الطبقات الثـلاث: الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منـــــها العمل الذى يلائمها فهذا .. هو العدل وهو ما يجعل الدولة عادلة" [(2)].

والحقيقة أن هذا النظام الطبقى قد واجه انتقادات متعددة مـــن المؤرخين وفلاسفة السياسة حيث اعتبره بعضهم صورة من صـــور "الجمود والتحجر" [(3)].

وفى اعتقادى أنه لم يكن فى ذهن أفلاطون هذا الجمود وذلـــك التحجر، فكل ماهنالك أنه أراد أن يضمـــن للدولـــة نظامـــا سياســـيا واقتصاديا مستقرا ومتوازنا بحيث يتبادل الجميع المنافع دون أنانيـــة وبما هم مؤهلون له بالفطرة والطبيعة فالتخصص الوظيفى المقـــرون بهذا النظام الطبقى من شأنه أن يخلق الانسجام بين الأفراد وأن يبعـــد عنهم روح المنافسة اللامحدودة التى ينتج عنها فى كثير من الأحيـــان

---

(1) نفسه ، الترجمة العربية ، ص ٣١٥ .

(2) نفسه .

(3) نفسه .

سيادة الأنانية المطلقة للفرد[1] .

ومن جانب آخر فإن أفلاطون حينما وضع هذا النظام الطبقي لم يضعه مغلقا جامدا، بل وضعه نظاما مفتوحا [2] ،لأنه أباح فيه الاستثناء إذ يمكن لابن الصانع أن يصبح جنديا أو حاكما إذا ماتوافرت فيه الشروط اللازمة لذلك أى إذا ماأهلته قدراته الطبيعية لذلك وإذا ما نجح فى اجتياز المراحل التعليمية التى تؤهله بصورة لائقة ليصبح أحد أفراد طبقة أعلى. فالحركية الطبقية واردة بين الطبقات بحسب اختلاف المواهب والقدرات وبحسب اكتساب الفرد للقدرات الأعلى بالتعليم .

(جـ) نظرية التربية فى الدولة المثالية :

قدم أفلاطون فى "الجمهورية" نظريته الشاملة فى التربية والتعليم بغرض تخريج تلك الطبقة المتميزة طبقة "الحكام الفلاسفة" ولكنه فى ثنايا ذلك قدم لنا نظرية متكاملة فى التربية والتعليم اعتبرها جان جاك روسو أعظم ماكتب فى فلسفة التربية على الإطلاق .

---

[1] يشاركنا هذا الرأى : ارنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر ومراجعة محمد سليم سالم، الالف كتاب (٥٦٦)، مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦، ص ٢٨٧ .

[2] انظر : Taylor: Plato - The man and his works , Merdian Books, New York; 1957, p.275

يبدأ هذا النظام التربوى بأن يميز القائمون عليه بين الأطفال فيختارون أولئك الأطفال الأصحاء القادرين على تحمل التمرينات الرياضية بدون نظر إلى أصلهم الطبقى. ويخضع هؤلاء الأطفال بعد ذلك لبرنامج تربوى موحد لافرق فيه بين صبى وفتاة.

وتستمر المرحلة الأولى من هذا النظام حتى بلوغ هؤلاء سن الثامنة عشرة ويخضعون فيها لنظام غذائى متكامل تحت إشراف طبى مع ممارسة التدريبات الرياضية البدنية وذلك لتصح أجسادهم. أما غذاء النفس فيكون من خلال تعلم الآداب الراقية والاستماع إلى الموسيقى الهادئة .أما الآداب الراقية فهى تلك التى تليق بأن يتعلمها الفضلاء فالشعر ينبغى أن يكون حاملا للمبادئ الدينية الصحيحة والأخلاق الفاضلة، وألا يكون فى ذات الوقت مفتقرا إلى الجمال الشعرى [1] .

أما الموسيقى فينبغى أن تكون إيقاعاتها ونغماتها قادرة على التغلغل فى النفس وبث الشعور الراقى فيها وأن تبتعد عن النغمات الشاذة الصاخبة[2].

أما عن الطريقة التعليمية المثلى لمثل هؤلاء الأطفال فهى تقوم على مراعاة حرية الأبناء وعدم القسوة عليهم "فتعليم الحر – كما

---

[1] انظر : افلاطون : الجمهورية ، الترجمة العربية، ص ٢٥١ – ٢٦٧ .

[2] انظر : نفسه، ص ٢٦٨ – ٢٧٢ .

يقول أفلاطون – ينبغى ألا يتضمن شيئا من العبودية ؛ فالتدريبات البدنية التى تؤدى قهرا لاتؤذى البدن فى شئ، أما العلوم التى تقحم فى النفس قسرا فإنها لاتظل عالقة فى الذهن" إن على المعلمين أن يجعلوا التعليم لهوا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها" [١].

أما المرحلة الثانية فتبدأ من سن الثامنة عشرة حتى بلوغهم الثلاثين بعد أن يجتازوا الاختبارات التى تعقد لهم فى ختام المرحلة الأولى بنجاح . وهى تبدأ بفترة تستمر من سنتين إلى ثلاث سنوات يتدربون فيها تدريبا عسكريا إجباريا. وإذا ما اجتازوا هذه الفترة من التدريبات العسكرية بنجاح يتحولون بدءاً من سن العشرين وحتى الثلاثين إلى دراسة العلوم خاصة العلوم الرياضية وهى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وهذه الدراسة تستهدف أن يتدرب هؤلاء الشباب على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء وذلك ليتأهلوا بعد ذلك لدراسة الديالكتيك أو الفلسفة [٢].

وبعد ذلك تبدأ المرحلة الثالثة من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين وهى المرحلة المخصصة لدراسة الديالكتيك أى لدراسة الفلسفة وفيها يتعرفون على طريق الوصول إلى اكتشاف الحقيقة المجردة بالجدل الذى يرتفعون به من من المحسوس إلى المعقول

---

[١] أفلاطون : نفس المصدر (٥٣٦) ، ص ٤٤٩ .

[٢] انظر : أفلاطون : نفس المصدر [٥٣٧]، الترجمة العربية ، ص ٤٤٩-٤٥٠ .

بدون وساطة أى أداة من أدوات الحس [١].

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فيخضع لها أولئك الذين اجتازوا بنجاح اختبارات المراحل السابقة، وهى تستمر لمدة خمسة عشر عاما أخرى . وقد خصصت للتدريب العملى على ممارسة الوظائف العليا وتولى المهام العسكرية الفعلية . والغرض من ذلك هو اختبار قدرة الأبناء على "الصمود أمام المغريات التى تتجاذبهم من جميع الإتجاهات" [٢]، فضلا عن أن هذه التدريبات تجعلهم "يتميزون عن كل ما عداهم فى الشئون العملية وفى المعرفة" [٣].

وهنا تتضح الغاية التى يسعى إليها أفلاطون من نظامه التربوى ــ التعليمى حيث أنه يسعى إلى تخريج تلك الفئة الممتازة القادرة على حكم المدينة المثالية الفاضلة، وهم أولئك الفلاسفة الذين يستطيعون ممارسة وظيفة الحكم محاولين تحقيق هذه المثل فى دولتهم دون سعى إلى تحقيق أى غرض شخصى أو أى مصلحة أنانية.

(هـ) نظرية الشيوعية ــ شيوعية النساء والملكية .

بدأ حديث أفلاطون عن هذه النظرية فى ثنايا حديثه عن التربية حينما أشار إلى "أن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا

---

[١] انظر : نفسه، ص ٤٥٠ .

[٢] نفسه [٥٤٠]، الترجمة العربية ص ٤٥٣.

[٣] نفسه، ص ٤٥٤.

لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل.. كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع فى هذه الأمور القاعدة القائلة أن كل شئ مشاع بين الأصدقاء "[1].

وتقوم هذه النظرية على إيمان أفلاطون بالمساواة بين الجنسين وأنهما يمكن أن يقوما بكل شئ سويا، فيتعلم النساء نفس مايتعلمه الرجال ومن ثم ينبغى أن يتعاملا نفس المعاملة، وأن يقوما بنفس الوظائف وليس هذا بغريب لأنه شبيه بما يجرى فى عالم الحيوان" فإناث كلاب الحراسة تسهر كالذكور على حراسة القطيع وتصطاد معهم وتسهم فى كل ما يفعلون"[2] .

وكذلك فى عالم الانسان" فالمرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف وكذلك الرجال وإن تكن المرأة فى كل شئ أدنى قدرة من الرجل"[3] . وليس معنى أنها أدنى قدرة منه فى بعض المواضع أنها لايمكن أن تقوم بنفس مايقوم به !.

وعلى هذا الأساس طالب أفلاطون بنظرية الشيوعية ؛ فطالما أن المرأة ستشارك الرجل فى كل شئ سواء فى التعليم أو فى تولى الوظائف العامة فى الدولة فهى لن تكون متفرغة لتربية الأولاد أو

---

(1) نفسه، (٤٢٤) ، ص ٢٩٩ .

(2) أفلاطون : نفس المصدر [٤٥١]، ص ٣٣٥ .

(3) نفسه (٤٥٥) ، ص ٣٤٠ وكذلك انظر : (٤٥٦) ، ص ٣٤١ .

لرعاية شئون المنزل . ومن ثم نادى أفلاطون بشيوعية النساء بين طبقة الحراس، فلا يختص رجل بامرأة معينة، ولا امرأة برجل معين بل إن كل شئ مشاع بين الاصدقاء إذ تنظم الدولة مواسم معينة لإتمام الزيجات على أساس الكفاءة، فالأفضل من النساء للأفضل من الرجال وهكذا [1] .

أما الأطفال الذين يولدون فهم أيضا مشاع بحيث لايعرف الأب ابنه ولا الابن أباه [2] .وقد حدد أفلاطون سن التزاوج فى ظل هذا النظام من العشرين إلى الأربعين بالنسبة للمرأة ومن الثلاثين وحتى الخامسة والخمسين بالنسبة للرجل[3].

والحقيقة أن نظام شيوعية النساء الذى قدمه أفلاطون هنا إنما فرضه لكى يضمن وحدة الدولة، إذ إنه تصور أن أهم أسباب الصراع بين طبقة الحراس (حكاما وجند) إنما هو التنافس على ملكية النساء وكذلك التنافس على ملكية الأراضى والعقارات وخلافه، ومن ثم فإن إزالة أسباب هذا الصراع تكون فى القضاء الفورى على أسبابه فيبقى للدولة وحدتها ويضمن للنظام السياسى استقراره . وهذا يعنى أنه لم يكن تهمه فى شئ الدعوة إلى حرية المرأة أو الرجل من قيود الزواج فى حد ذاتها بل كان كل مايعنيه هو فقط الحفاظ على

---

[1] انظر : نفسه، (٤٦٠) ، ص ٣٤٧ .

[2] انظر : نفسه، (٤٥٧)، ص ٣٤٤ .

[3] انظر : نفسه، (٤٦١)، ص ٣٤٩ .

وحدة الدولة وخيرها[١] .

ورغم مافى ذلك من مبررات لوجود هذا النظـــام فـــى دولـــة أفلاطون المثالية، ولكن هذه المبررات ليست دقيقة بـــالقدر الكـــافى؛ فضلا عن أنه من حيث أراد إزالة أسباب التنافس والصـــــراع، فقـــد أوجد أسبابا جديدة لذلك حيث إن صراعا جديدا قد ينشب بين الآبـــــاء والأمهات على معرفة أى هؤلاء الأبناء ابنهما ؟!. أضف إلى ذلك أن أضرار إلغاء الأسرة بالنسبة للدولة وقيامها على الفـــرد قـــد يفـــوق الأضرار الناجمة عن التنافس بين حراسها علـــى النســـاء أو علـــى الملكية .

(هـ) نظريته فى حكومة الفلاسفة :

على أية حال فإن الدولة المثالية قوامها فـــى الأســـاس تلـــك الطبقات الثلاث متحلية بتلك الفضائل الثلاث وتربى أفرادها على هـــذا النظام التعليمى الصارم الذى خرج أولئك الحكـــام الفلاســـفة الذيـــن تدربوا على الحكم بمعرفة مثاله نظريا وكيفية تطبيقه عمليـــا بتولـــى الوظائف المهمة فى الدولة .

إن حكومة الفلاسفة هى الغاية إذن من ذلك النظام التعليمى- التربوى وهى أساس الدولة المثالية وماذلك إلا لأن هؤلاء الفلاســـفة

---

[١] انظر : Julia Annas: Plato,s Republic and feminism "Philosophy Vol.51- N.167,P.320.

إذا ما حكموا فلن يكون لهم من غاية يسعون إلى تحقيقها سوى تحقيق العدالة بين المواطنين وسيكرسون كل وقتهم لخدمة مواطنيهم فهم حسب تعبير أفلاطون "يرون فى الحكم واجبا لامفر منه أكثر من كونه شرفا "وهم يزهدون فى ما يسعى إليه الناس من تكريم ويعتبرونه تافها وغير خليق برجل حر ولايحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه وعلى العدالة التى يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة" "إنهم يتفانون فى خدمتها ويقيمون صرحها عاليا فى تنظيمهم لدولتهم"[١] .

وعلى ذلك يرى أفلاطون ضرورة أن يتولى هؤلاء الفلاسفة الذين أحسن تربيتهم وتعليمهم الحكم، وأن يتناوبوا حكم الدولة المثالية فيما بينهم سواء واحدا بعد الآخر فيصبح الحكم ملكيا، أو مجموعة بعد أخرى فيصبح الحكم ارستقراطيا [٢] .

(و) أنواع الحكومات الفاسدة :

وقد أعلن أفلاطون فى نهاية الكتاب الرابع "أن للحكومات أنواعا خمسة [٣]. أما النوع الأول فهو حكومة الفلاسفة وهى الحكومة المثلى .

---

[١] أفلاطون : نفس المصدر (٥٤٠) ، الترجمة العربية ص ٤٥٤ .

[٢] انظر : نفسه . وراجع أيضا (٤٤٥) ، ص ٣٣١ .

[٣] نفس المصدر، (٤٤٥) ، ق ٣٣١ .

أما الأنواع الأربعة الأخرى فهى حكومات فاسدة لأنها لاتحقـق المثل الأعلى أو النموذج الأمثل للعدالة فى الدولة وقد وصـــف هــذه الحكومات على النحو التالى :

١-الحكومة التيموقراطية Timocracy (الأرستقراطية الحربية) :

إنها حكومة يغلب على أفرادها الطموح وحب المجـد وقـــد شرح أفلاطون كيف يتوالد عن طبقة الفلاسفة الأخيـار فـى الدولــة المثالية بعد عدة أجيال جيلا أقل منهم ثقافة وتهذيبا فيتولـــون الحكــم وهم أهل له، ويتحولون عن خدمة المواطنين ورعايتهم إلى تحقيـــق مصالحهم وطموحاتهم الذاتية فيتفرغون للحرب واحكام قبضتهم علـى الآخرين . إنهم يغلب عليهم تحقيق الأمجاد العســـكرية ومــاذلك إلا نتيجة لخضوع قواهم العاقلة للجزء الانفعالى الغاضب من نفوسهم [1].

٢ - حكومة الأوليجارشية — Oligarchie :

وهى حكومة الأغنياء الطماعين، وهى تتولد مـــن الحكومــة الأخرى السابقة عليها حينما يتحول المثل الأعلى لدى الحكـــام مــن تحقيق المجد العسكرى الحربى إلى تحقيق أكبر قدر مـــن المكاســب المادية، فالأوليجاركيون حسب تعبير أفلاطون من ذوى النهم للمـــال

---

[1] انظر : نفسه المصدر [٥٤٥-٥٤٧]، ص ٤٥--٤٦١ .
وانظر أيضاً : جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى، الترجمة العربية، ص ٤٨.

وهم يقدسون الذهب والفضة" [1] ولذلك فإنهم" فى سعيهم إلى المزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر مايزداد تقديرهم للمال"[2].

وعلى ذلك فهى حكومة يكثر فى عهدها الجشع لجمع المال لدى المواطنين كما يزداد فى ظلها عدد المتملقين الذين يتملقون الأثرياء ويحتقرون الفقراء. ولذا فإن الدولة تفقد وحدتها شيئا فشيئا حيث تتشكل بداخلها دولة للأغنياء ودولة للفقراء وتتآمر كل منهما على الأخرى باستمرار حسب رؤية أفلاطون [3].

٣- حكومة الديمقراطية Democracy :

وفى ضوء التحليل السابق لحياة الناس فى ظل حكومة الأوليجاركية ، لابد أن ينتصر الأغلبية فى صراعهم مع الأقلية الغنية. وعقب ذلك تتشكل حكومة الديمقراطية بالقرعة وتقوم باعتقال بعض الاوليجاركيين، ونفى بعضهم الآخر ويتقاسم الناس الثروة. وفى ظل الديمقراطية يتمتع الأفراد بالحرية فى كل شئ. ولذلك يبدو دستورها فى ظاهره وكأنه خير الدساتير. وإن كان أفلاطون يرى أن هذه الحرية ستكون هى الدافع إلى الفوضى التى يصعب التحكم فيها بعد فترة . حيث إن الديمقراطية تساوى بين المتساوين وغير

---

(١) أفلاطون : الجمهورية (٥٤٨) ، ص ٤٦٢ .

(٢) نفسه، (٥٥٠) ، ص ٤٦٦ .

(٣) انظر : نفسه (٥٥١) ، ص ٤٦٦ .

المتساوين، كما أنها تدفع إلى الحكم بمن لايعرفون معناه .

وشيئا فشيئا سيضيق الناس بالنتائج الفوضوية التي ترتبت على وجود الديمقراطية مما يؤدى إلى المطالبة بتغيير النظام و"المطالبة بالطغيان" على حد تعبير أفلاطون[١] .

٤- حكومة الطغيان – Tyranie :

وتنشأ هذه الحكومة حينما يصل التطرف فى ممارسة الحرية حد الفوضى المطلقة. حيث يختار الناس بعد أن يضيقوا بالديمقراطيين وبفسادهم شخصا يفضلونه ويجعلون منه قائدا لهم بعد أن يضفوا عليه قوة متزايدة وسلطانا هائلا [٢].

ولكن هذا النصير القائد سرعان مايتحول إلى طاغية مستبد .

وقد برع أفلاطون فى وصف كيفية هذا التحول، فإن هذا الزعيم القائد عادة مايبدأ حكمه فى أيامه الأولى بأن "يلقى كل من يصادفه بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه"[٣]. ثم يحاول التخلص من أعدائه الخارجيين بالتفاوض مع بعضهم وقهر البعض الآخر. وعندما يأمن هذا الجانب يبدأ فى

[١] أنظر: نفسه، (٥٦٢) ، ص ٤٨٣ .

[٢] انظر : نفسه، (٥٦٥) ، ص ٤٨٨ .

[٣] أفلاطون : نفس المصدر (٥٦٦) ، ص ٤٩٠ – ٤٩١ .

افتعال إشعال الحروب واحدة بعد الأخرى حتى يشعر أفراد الشـــعب دائما بحاجتهم إليه باعتباره القائد المنتصر وينشغلون بكسب رزقـــهم اليومى دون التفكير فى التخلص منه أو التآمر عليه .

وفى نفس الوقت فإنه أى الزعيم إذا ماشك فـــى أن لبعضـــهم ميولا تأبى الخضوع لسلطانه فإنه يجد فى الحرب وســـيلة للتخلـــص منهم وفى النهاية يحاول بوسائل شتى "ألا يترك شخصاً ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه" [١].

على هذا النحو يصف أفلاطون كيف يتجبر الطاغيـــة علـــى شعبه، وكيف يحول الجميع إلى مجرد رعايا خاضعين له ينفذون فقط أوامره ! .

وقد ختم هذا الوصف بعبارة موحية تستحق الكثير من التـــأمل والفحص، قال فيها" وهكذا فإن الشعب قد اســـتجار ـــ كمـــا يقـــول المثل ـــ من الرمضاء بالنار؛ إذ أن خوفه من الوقوع تحت ســـيطرة الأحرار جعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبوديـــة، وأعنـــى بـــها الخضـــوع للعبيد"[٢] .

---

[١] نفسه، (٥٦٧) ، ص ٤٩١ .

[٢] نفسه، (٥٦٩) ، ص ٤٩٥ .

رابعاً : "السياسى" وتأكيد أهمية علم السياسة

(أ) مكانة السياسة ومن هو السياسى ؟ :

تعتبر محاورة السياسى بداية التحول الأفلاطونى نحو الواقعية السياسية باعتبارها تمثل مرحلة الانتقال من الدولة المثالية فى "الجمهورية"بحاكمها الفيلسوف إلى دولة "القوانين" التى يحكمها الدستور .

وقد ناقش افلاطون فى "السياسى" فن أو علم السياسة باعتباره العلم الملكى الذى ينطوى تحته كل الفنون والعلوم الجزئية الأخرى، وهو العلم الذى يجمع كل نواتجها ومعطياتها فى الدولة ليشكل منها وحدة واحدة فى نسيج الدولة ككل[١] .

كما ناقش أيضا معنى السياسى أو رجل الدولة باعتباره العارف بهذا العلم وبمكانته بالنسبة للعلوم الأخرى . فالسياسى كالنساج الماهر الذى يحيك أفضل ثوب من الخيوط المتباينة التى يغزلها من هم دونه [٢].وليلاحظ القارئ هنا أن أفلاطون لايزال متمسكا بأن أهم مافى الدولة هو حاكمها، وإن كان من الصعب أن

---

[1] Plato: The Statesman, English Translation by J.B. Skemp, (305d.e) p.221.

انظر : Ibid (279) , P. 163 FF.

يتوافر الفليسوف الذى يحكمها أو كان من الصعب أن يتقبله النـــاس، فإنه من الضرورى توفر هذا الحاكم السياسى المتخصص كبديل له .

(ب) أشكال الحكومات :

أما عن شكل الحكومة التى يحكمها السياســى المتخصــص أورجل الدولة الواعى فيمكن أن تكون حكومة فرد أو حكومة قلـــة أو حكومة الكثرة ويمكن قياس مدى صلاحيتها بمدى خضوعها للقــانون وتمسك القائمون عليها بالمعرفة الصحيحة؛ فإن كانوا ممن يحكمــون بمقتضى القانون والمعرفة الصحيحة فسيكون لدينا ثــلاث حكومــات صالحة هـــى (١) الملكيــة وهـــى حكومـــة الفــرد العــادل .(٢) الأرستقراطية وهى حكومة القلة . (٣) الديمقراطية وهـــى حكومـــة الكثرة .

أما إذا انحرف هؤلاء الحكــام وخرجــوا علـــى القانـــون ومارسوا الحكم بشكل تعسفى غير منظم وغير قائم علـــى المعرفـــة الصحيحة فسيكون لدينا ثلاث حكومات فاسدة هى على التوالـى : (١) حكومـــة الطغيـــان . (٢) حكومـــة الاوليجاركيـــة . (٣) حكومـــة الديمقراطية المتطرفة .

وإذا ما تساءلنا عن أى هذه الحكومات هى الأفضـــل فـــإن أفلاطون يجيبنا بأن أفضلها هى حكومة الملكية لأنها الأقوى من أجـل الخير، تليها حكومة الأرستقراطية التى تتوسط حكومة الفرد وحكومة

الكثرة فهى متوسطة أيضا فى الخير والشر. وأقلها هى حكومة الكثرة فهى أقلهم قدرة على فعل الخير الكثير أو الشر الكثير. وإذا مـاقورنت بغيرها فهى ستكون "أكثر تلك الحكومات شرعية وأكثرهـا خروجـا على القانون" [١].

وعلى كل حال فإنه إذا كانت الأشكال السـابقة للحكومـات الصالحة، صالحة ومنتظمة فستكون الديمقراطية هى الشكل الأخـير الذى يمكن العيش فى ظله، أما إن كان يسود تلك الأشكال عدم النظام والفساد، فإن الديمقراطية تكون هى الحكومة الأفضل التـى يمكـن العيش فى ظلها نظرا لأن السلطة تكون فى يد أكثر عدد من النـاس بالقياس إلى غيرها من الحكومات الفاسدة [٢] .

والشئ اللافت للنظر هنا فى "السياسى" أن أفلاطون يعـترف لأول مرة بصورتين للحكومة الديمقراطية، وهما الصورة المعتدلـة والصورة المتطرفة، والعجيب هنا أيضا أنه يجعل الديمقراطية أصلـح الدول التى لاقانون لها بالرغم من كونها أسـوأ الـدول الخاضعـة للقانون. وعلى ذلك تكون كل من هاتين الصورتيـن للديمقراطيـة ـ فيما يقول سباين ـ أفضل من الأوليجاركية [٣].

---

[1] Ibid (303b) , p. 215 .

[٢] انظر: شوفالييه : نفس المرجع السابق، ص ٥٣ .

[٣] جورج سباين : تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول ترجمة حسن جلال العروسـى، نشرة دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة القاهرة ١٩٧١م، ص ٩٢ .

ومن المؤكد أن هذا قد جعل أفلاطون يتجه فى النهاية إلى ذلك الموقف الذى سيتخذه بعد ذلك فى "القوانين"، ذلك الموقف الذى يصف فيه تلك الدولة التالية فى الأفضلية لدولة "الجمهورية" المثالية بأنها محاولة للجمع بين الملكية والديمقراطية. وفى هذا اعتراف ضمنى بأنه لايمكن فى الدولة الواقعية تجاهل أهمية الرضى الشعبى ومساهمة الأفراد فى الحكم [١].

وعموما فإن أفلاطون قد كشف فى الجمهورية "والسياسى" كل حسب اتجاهه العام عن جوهر دولة المدينة والشخصية المحددة التى ينبغى أن تبدو عليها، لقد وضع فيهما ــ على حد تعبير ليوستراوس Leo – Straus أساس الإجابة على التساؤل الخاص بالصورة المثلى للنظام السياسى؛ ذلك النظام الذى تبدو فيه المدينة متوافقة مع طبيعة الإنسان [٢] لكنه لم يعرض فيهما لأفضل نظام ممكن تطبيقه وترك ذلك لمحاورة "القوانين" [٣].

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٩٢ .

(2) Leo Struas: Plato, in "History of Political philosophy", Edited by leo Straus and J.Cropsey , Rand Mc Nally College Publishing Company, Chicago. 1972, p. 51-52

(3) Ibid , p. 52 ..

خامساً : "القوانين" ونظرية الدولة المختلطة

تمهيد :

وضع أفلاطون "القوانين" ليوضح الخطوات العملية لتحقيق المدينة الصالحة بعد أن انصرف اهتمامه فى "الجمهورية" و "السياسى" إلى بيان النموذج المثالى للمدينة، وإذا صح القول بأن الجمهورية هى كتاب يقرأ فى كل الأزمان ، وذلك لأنها لم تتعرض إلا للمبادىء العامة فى فلسفته السياسية، فمحاورة "القوانين" قد أظهرت لنا الطريق لتحقيق الدولة الواقعية، ولذلك فقد كان تأثيرها عند أرسطو تأثيراً عظيم الأهمية .

ومن الواضح أن أفلاطون أخذ يتلمس مبدأ التنظيم السياسى الذى يحقق النتيجة المبتغاه، فكشف عن مبدأ توارثه تاريخ النظريات السياسية وحظى بأييد المفكرين الذين تعرضوا لمشكلة التنظيم على مدى قرون طويلة، ورغم أن أكبر الظن أن أفلاطون لم يكتشف الدولة المختلطة وقد ترجع إلى كتاب سابقين عليه، إلا أن القوانين أول صورة باقية للنظرية المسماه بالدولة المختلطة، التى وضعت لكى تحقق الإنسجام على أساس التوازن بين القوى أو على أساس الجمع بين مبادئ مختلفه، ذلك الجمع الذى يفضى إلى تلاشى هذه الاتجاهات بعضها فى بعضها الآخر، وهكذا يكون الاستقرار ناتجاً

عن تعارض القوى السياسية ، وهذا المبدأ هو الأصل الذى تولد عنه مبدأ فصل السلطات . أما عند أفلاطون فالدولة المختلطة التى بين معالمها فى "القوانين" يقال إنها جمع بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكى، ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطى، [1] فتقوم السلطان بالحكمة أو تعدل الحرية بالنظام، لأن الإفراط فى الحالين يؤدى إلى الخراب . وهذا هو المبدأ الذى تقام عليه الدولة الفاضلة هنا فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشتمل على مبدأ الملكية وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون . وكذلك إن لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشتمل على المبدأ الديمقراطى، ألا وهو مبدأ الحرية والسلطة اللتين تشارك فيهما الجماهير، مع الخضوع بطبيعة الحال للقانون . ومن الواضح أن إنشاء مدينة تنطبق عليها هذه الأوصاف يتطلب النظر للعوامل الكامنة فيها ومنها المادية والاقتصادية والاجتماعية، وهى عوامل يتوقف الدستور فى وجوده

---

[1] جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص : ٩٥-٩٦ .

ويمكنك مراجعة ما سنعرضه فى هذه الفقرة على : أفلاطون : "القوانين"، الترجمة العربية لـ محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م ، ص٨٣ وما بعدها .

كما يمكنك قراءة ملخص لأهم ما ورد فيها من أفكار فى المقدمة التى كتبها تيلور للترجمة الإنجليزية ونقلها محمد حسن ظاظا إلى العربية مع النص .

عليها، ما دامت الدولة المختلطة عند أفلاطون ليست مجرد توازن بين القوى السياسية . ولنرى تفصيل هذه العوامل :

(أ) الشروط الطبيعية والمادية :

عندما يبحث أفلاطون فى الشروط الطبيعية المحددة لقيام الدولة فإنه يفضل بعدها عن الساحل بسبب ما تجلبه التجارة من مفاسد حين تعتمد على الأسطول فالأسطول يعنى وجود قوة فى يد الشعب ، لذلك فهو يفضل الدولة التى يكون قوام حياتها الزراعة، وتعيش فى أرض تفى بحاجاتها ولكن فيها وعورة، وهذا النوع من الأرض هو الذى ينجب أشهر السكان بأسا وأكثرهم اعتدالا . ويعتقد أفلاطون أيضا أن اشتراك أفراد المدينة فى الجنس واللغة والدين أمر مرغوب فيه، بشرط ألا تزيد كفة العرف وترجح رجحا كبيرا .[1]

(ب) النظم الاجتماعية والسياسية :

يتخلى أفلاطون فى "القوانين" عن الشيوعية التى سبق وقررها فى "الجمهورية" ويعتبر هذا فى نظر البعض من أهم التعديلات التى وردت هنا، إلا أنه فى الواقع ظل متمسكا بالشيوعية

[1] جورج سباين ، المرجع السابق ، ص ٩٩ .
وأنظر الكتاب الرابع من "القوانين"، الترجمة العربية، ص ٢٠٧ وما بعدها .

كنظام مثالى، ولكنها أسمى ما يمكن أن يصل إليه النـــاس بطبائعـــهم البشرية، ولذلك فهو يتخلى عنها بسبب الضعف الإنســـانى فيســمح بقيام الملكية الخاصة، والأسرة الخاصة . بيد أنه مـــا زال متمسـكا بمساواة المرأة للرجل فى التعليم ومشاركتها فى الواجبات العســكرية وغيرها من الواجبات المدنية . وهو يقبل صلة الزواج الدائمة التـــى يقتصر فيها على زوجة واحدة – فى ظل رقابة عامة شديدة – فينبغـى أن تتوافر فى الزواج – كما يقرره الكتاب السادس من القوانين، وحدة بين الصفات المتضادة، فكل رجل يبحث لا عما يسره فحسب بل عـن الأفضل والأحسن للدولة فالغنى يتزوج الفقيرة، والحاد الطباع يـتزوج الهادئة والشخص غير المتزوج سيغرم ويفضح بالخزى والعـــار[1] . وكل هذا كى يتحقق التوازن فى الدولة كما ســيتضح بعـد قليـل . وبالنسبة للملكية الشخصية، فقد قرر أفلاطون توزيع الأراضى علـــى المواطنين بحيث يحرم عليهم أن يتصرفوا فيها بـــالبيع أو بالشـــراء ويورث المالك نصيبه لابن واحد هو أكبر الأبناء ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها أو نقصها عن الحد المناسب، ولذلك يقـــول : إن علـــى الأبناء الأخرين أن يبحثوا عن وارثات فيتزوجوهن وبـــهذا يحـدث التوازن بين المحافظة على النظام الطبقـــى وعـدم تفتيـت ملكيـة

---

[1] Dialogues of plato, Translated by Jowett, Vol.v,laws, 3-6, P.773-774.

الأراضى، ولما كان من المستحيل تحقيق المساواة فى الملكيـــة فـــإن أغنى المواطنين لايسمح له أن يتملك أكثر من أربعة أضعاف أفقـــر المواطنين، ولذلك يقسم المواطنين أربع طبقات حســـب ملكيتـــهم ولا يكون مواطنا إلا الحر الذى لايستعبده العمل، ويحرم على الأحـــرار الاشتغال بالتجارة والصناعة بل يترك ذلك للأحرار غير المواطنيـــن أى للأغراب، ويقوم الرقيق بفلاحة الأرض، أما جميع المهام السياسية فهى مقصورة على المواطنين .[1]

(جـ) النظام التعليمى الدينى :

لم يتغير النظام التعليمى فى "القوانين" كثـــيرا عمـــا ورد فـــى "الجمهورية" فأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع، ولكنه يلطف مـــن صرامته إزاء الترجيديا والكوميديا، فيسمح بـــهما علـــى شـــرط أن تعرض القصص على "قلم مراقبـــة"، وألا يتعـــاطى مهنـــة التمثيـــل المرؤولة سوى العبيد والأجانب وهو يعلن هنا أن الـــرق ضـــرورة يقبلها على كره، وأن السبب فى انحطاط الرقيق ليس الطبيعة بل سوء المعاملة . ويمضى أفلاطون فى سرد القوانين وتبيـــان الجـــزاءات، ويعنى بأن يمهد لكل قانون بمذكرة إيضاحية، وأن يعقب عليه بعظـــة خلقية، لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلـــم، ولأن

[1] د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص ٣٨ .

حقيقة الشارع أنه هاد ومرب يقنع قبل أن يأمر، ويتحدث أفلاطـــون عن أصل القوانين والمبدأ الذى تستمد منه ســـلطانها، فيقــول إن الله لايحكمنا مباشرة بل بواسطة العقل الذى وهبنــــا ، فـــالقوانين التـــى يقررها العقل تحاكى العناية الإلهيـــة، وترمـــى إلـــى الخـــير العـــام فالخضوع لها واجب .[١]

ولذلك يسن أفلاطون قانونا عن ضرورة إخضاع الدين لتنظيـم ورقابة الدولة كالتعليم، فيقضى بتحريم العبادات الخاصـــة، وتحريـم إقامة الشعائر إلا فى معابد عامة على أيدى كهنة ترخص لهم الدولـــة بذلك، ويزيد فيقدم قانونا لمحاربة الإلحاد حيث يحرم الكفر الذى يميز منه ثلاثة أنواع ؛ إنكار وجود الآلهة، إنكار العناية الإلهيـــة بســلوك البشر، الاعتقاد بأن الآلهة ترضى بسهولة عما يرتكب من الذنـــوب وقد يكون الإعدام عقوبة الأحوال الخطيرة والسجن للأقل خطورة [٢].

(د) ترتيب السلطات :

ونستطيع فى النهاية أن نستخلص أن القوانين المتعـــددة التـــى سنها أفلاطون بشأن سلطات الدولة ، وترتيبها حسب مقدار الســـلطة الموكلة إليها فى الآتى :

---

[١] يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١١٠ .

[٢] راجع الكتاب العاشر من "القوانين"، الترجمة العربية، ص ٤٤٧ وما بعدها .

(١) المجلس الليلى أو (المجلس الساهر Nocturnal council) أو حراس الدستور، وعدد أفراد هذه السلطة ٣٧ فرداً من الشيوخ، ووظيفتهم الحفاظ على الدستور والإشراف على تطبيقه، والوقوف دون تعديله .

(٢) القواد، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش.

(٣) مجلس الشيوخ وأعضاءه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور، فيتداولون السلطة، كل ثلاثين منهم شهراً، وفى باقى السنة يعنون بشئونهم الخاصة .

(٤) الكهنة والكاهنات فى عدد يكفى لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل .

(٥) الشرطة .

(٦) "وزير للتربية" ينتخبه الشيوخ لخمس سنين .

(٧) المحاكم، وهى ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية، وتؤلف من جيران المتخاصمين، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التى تعجز المحكمة الأولى عن فضها،

والثالثة للحكم فى الجنح والجنايات .[1]

هذه هى أهم النظريات السياسية التى قدمها أفلاطون من خلال مؤلفاته الثلاث فى فلسفة السياسة، ولاشك أن هذه النظريات أحدثـــت حركة فكرية واسعة النطاق، وتوفر الباحثون على دراستها وبحثـــها ونقدها من عهد أرسطو إلى وقتنا هذا مما يحتم علينا أن نقدم التقييـــم الذى نراه لهذه الفلسفة .

---

[1] يوسف كرم، نفسه، ص ١١٠ .

سادساً : تقييم ونقد فلسفة أفلاطون السياسية

غالى النقاد كثيراً فى تحميل أفلاطون أخطاء لاتنطبق على حقائق الأشياء ومهما كان خطر ما وقع فيه من أخطاء، فلا ينبغى أن يحملنا هذا على التعسف فى الحكم على نظرياته السياسية ، فلو قرأ أكثر نقاده محاورتى "السياسى" و "القوانين"، ولم يقتصروا على قراءة "الجمهورية" لكونوا من الثلاثة وجهة نظر صحيحة عن سياسة أفلاطون ولخففوا كثيراً من انتقاداتهم .

وعلى أية حال فإننا نرى أن الأخطاء التى وقع فيها، جاءت نتيجة لأمرين : أحدهما : المنهج العقلى الذى كان أفلاطون يسير عليه فى كشف الحقائق، وثانيهما : الغلو فى المثل العليا والمبادىء الفاضلة والإفراط فى مناشدة الخير العام [1] . ومن هنا فليس يعيب أفلاطون أن يكون مثاليا، فقد ألهمت مثاليته عدداً كبيراً من ألمع المفكرين أصحاب المدن الفاضلة، الذين نهجوا نهجه، وغيرهم من الداعين إلى أن تكون التربيه قاعدة أساسية للسياسة كجون لوك، وروسو، وجوته، وجون ديوى، وإنما يعيبه فشله فى التوفيق بين مثاليته والواقع الاجتماعى، بحيث تغدو هذه المثالية- حين يتعذر

[1] د. مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص ١١٨ .

تطبيقها غير ذات موضوع .[1] ويعيبه أيضا أنه اشتط مـــع منطـــق العـــقل كثيراً حتى عجز عن أن يفهم أن فى الحياة الإنســـانية مـــن الغرائز ما لا يستطيع الإنسان التخلى عنـــها مطلقـــا . ونســـتطيع أن نجمل انتقاداتنا على أفلاطون فيما يلى :

أولاً : عرف أفلاطون العدالة [*] تعريفاً غـــير قـــانونى بـــأى معنى، لأنه جاء خلوا مما يتضمنه لفظ Right من معنى القدرة علـــى مباشرة تصرفات إرادية فى ظل حماية القانون وبتأييد مـــن ســـلطة الدولة وبانتفاء هذا لا تعنى العدالة لديه، إلا من بعيد، المحافظة علـــى السلام العام والنظام، فما توفره الدولة لمواطنيها ليس فقـــط الحريـــة والحماية كمقومات للحياة، بل تهيئة الفرص للتبادل الاجتماعى التـــى تحقق ضرورات الحياة المتحضرة .[2] وقد حرم أفلاطون الفرد مـــن هذا فجعل ما للفرد من حقوق أن يعمل حسب الحالة التى خلق فيـــها فإذا كان والده سباكا يظل مثله وكان حقا من حقوقـــه الثبـــات فـــى مكانته، وما عليه من واجبات أداء الأعمال بأمانة .

---

[1] د. محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١م ، ص ٢٧ .

[*] انظر ما قدمناه عن تعريف العدالة عند أفلاطون حين الحديث عن نظريته فى العدالة .

[2] جورج سباين ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٨ .

ثانياً : يتعلق هذا الانتقاد بخيانة أفلاطون الكبرى – كما سماها جورج سارتون[1] لمبادىء أستاذه سقراط، ولمبادىء دولة المدينة في أثينا، فقد كانت "جمهوريته" المثالية إنكاراً للإيمان بدولة المدينة السياسية التى عاش سقراط يمجدها ويحافظ على قانونها وتقاليدها وذلك لأن المثل الأعلى إنما أسس على اعتقاد راسخ بوجود فارق حاسم بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة مخلوق آخر من بنى البشر حتى ولو كان هذا الشخص الآخر حاكما بأمره ينفرد بالحكمة والخير، والفارق بينهما أن الخضوع فى الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة، بعكس الأمر فى الحالة الثانية، فلقد كان شعور الإغريق بالحرية فى ظل القانون فى دولة المدينة هو بالذات العنصر الذى شيد عليه أسمى القيم المعنوية .[2]

ثالثاً : إن ما ورد فى القوانين بشأن تزويد الدولة بقانون لمحاربة الإلحاد وتوقيع عقوبات على الملحدين تصل إلى حد الإعدام علاوة على أنه شديد المنافاة لما اعتاد عليه الإغريق فإنه يعد وصمة فى جبين أفلاطون تلصق "بالقوانين" لكونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الدينى فى تاريخ الفلسفة [3].

---

[1] انظر : جورج سارتون ، تاريخ العلم ، الجزء الثالث من الترجمة العربية ، الصادرة عن دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٧٠م، ص ٣٢ .

[2] جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، ص ٨٠ .

[3] نفسه، ص ١٠٦ .

رابعاً : إن ما أضافه أفلاطون فى الصفحات الأخيرة "للقوانين" من تكوين مجلس حراس للدستور كمنظمة من منظمات الدولة يتناقض مع الغرض من إنشاء دولة كلمة القانون فيها هى العليا. فرغم أن هذا المجلس خارج دائرة القانون فإنه مزود بالسلطات اللازمة لمراقبة إدارة جميع المنظمات القانونية فى الدولة لأن المفروض فى أعضائه حصولهم على العلم اللازم لنجاة الدولة ويقول أفلاطون فى خاتمته الأخيرة " إن المجلس يجب تأسيسه أولاً ثم تودع الدولة بين يديه . وواضح أن هذا المجلس يقوم مقام "الملك الفيلسوف" فى "الجمهورية" وأن ادخاله فى "القوانين" يعد اعتداء على الولاء للدولة ذات المقام الثانى .[1]

خامساً : إن إسراف أفلاطون فى التقنين والتنظيم وتدخله فى أدق الشئون يبين أنه ما زال يرنو إلى مدينته الأولى ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن اخضاعها للقانون، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية دفعة واحدة ليحلها محله ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلائم مع كل حالة ، فهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأنانية الشخصية إلى الحد الأدنى وبالحيلولة دون البدع، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهى تخنق كل

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

استقلال فى الفكر وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبداً للدولة، فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هـــى أعقـد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة غير أنه خلق لنـــا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هى ربح صاف للاجتماع والسياسة [1].

والواقع أن كل هذه الانتقادات لاتقلل كثيراً من عظمة أفلاطون وقدرته البارعة على التحليل والنقد الذاتى . تلك القدرة التى لم يـــرق إليها كثير من الفلاسفة من بعده، لقد أدرك هو أغلب نقاط الضعف فى "الجمهورية" فقدم بعض الحلول لها فى "السياسى"، وأدرك أنها ليســت كافية وما تزال بعيدة عن الواقع الحقيقى فقدم "القوانين" .

ونستطيع أن نجزم بأن أفلاطون لو أمهله الزمن قليلا لقدم لنـــا كتابات أخرى أكثر واقعية وأكثر فهما لمفهوم الدولة والعدالة، ولكــان قد رد على ما يمكن أن يوجه من نقد لآخر ما كتبه "القوانين" ويكفـــى أن نشير إلى أنه أدرك الصعوبة الأساســـية فـــى فلســـفته السياســـية الخاصة بأفضل دولة وبالدولة التى تليها فى الأفضلية ؛ فهى قد نشأت من مشكلة أساسية لديه اضطر لمواجهتها فى مواضع عــــدة خـــلال الحقبة الأخيرة من حياته، ولم يوفق قط إلى حلها . فلم يكن الأمر إذن مجرد تساؤل عما إذا كانت لديه فكرة كبيرة عن القانون كعنصر مـــن عناصر الحكم، فإذا كان اتجاه تفكيره فى "الجمهورية" بالاضافة إلـــى

---

[1] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١١ .

مجموع المبادىء الفلسفية سليماً فإن الدولة لاتكون فيها محل للقانون. وعلى عكس ذلك إذا لم يكن بد من إيجاد محل للقانون فإن ذلك لايتأتى إلا بإدخال تعديل بعيد المدى على جملة فلسفته مع التسليم بمبادىء من شأنها على الأقل أن تعقد هذه الفلسفة تعقيداً كبيراً . وقد أوجدنا هذا الوضع أمام معضلة عسيرة. وأظن أنه ليس أدل على عظمة هذا الفيلسوف من إدراكه هذه المعضلة وتحدثه عنها، ويبدو لنا أنه مامن ناقد منذ أرسطو أثار اعتراضا ضد أفلاطون إلا وكان هذا الاعتراض من وحى كتابة أفلاطون نفسه[1] .

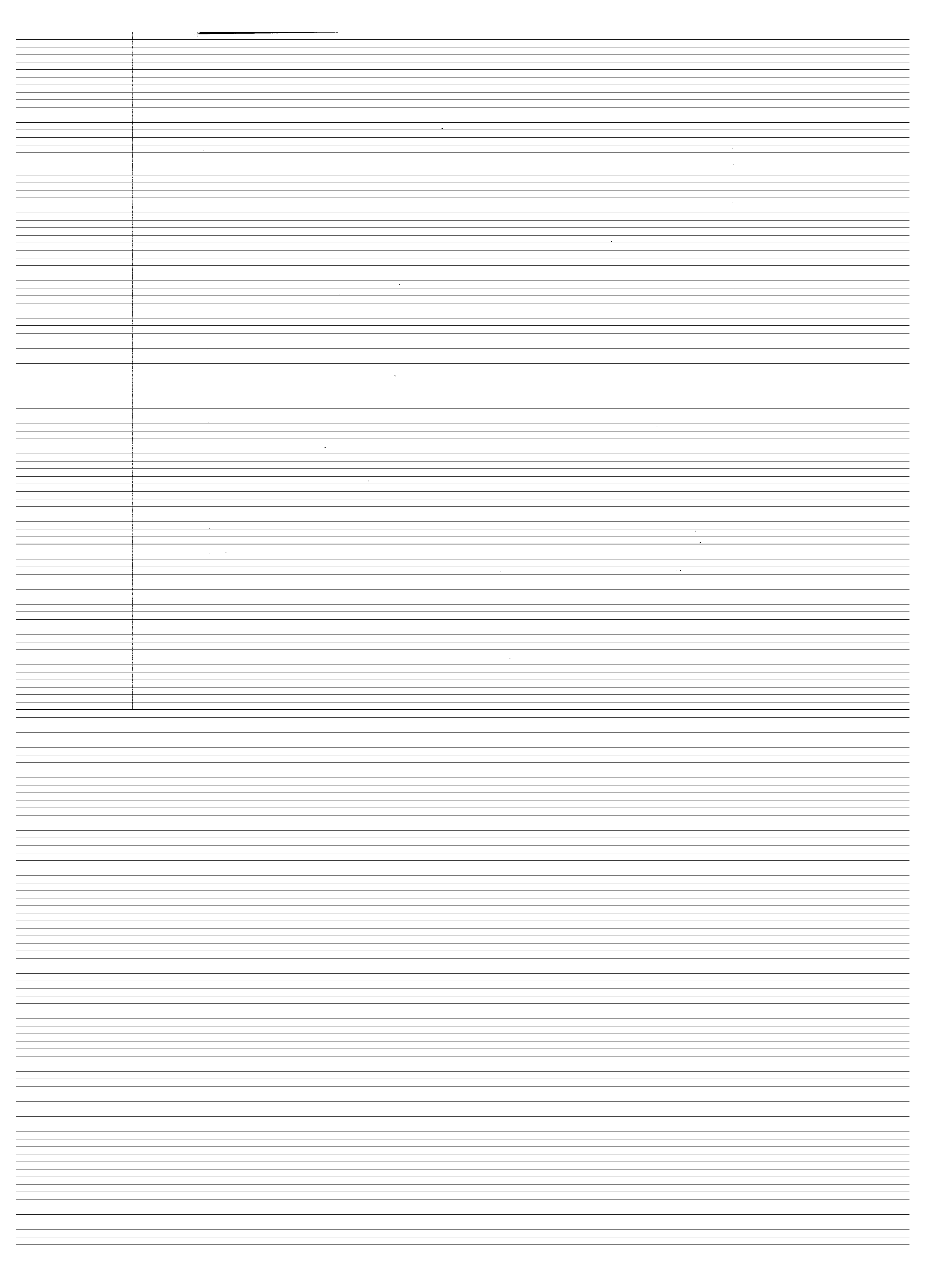
[1] جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ٨٦ .

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية عند أرسطو

- تمهيد .

- **أولاً** : حياة أرسطو السياسية .
- **ثانياً** : مصادر فلسفته السياسية .
- **ثالثاً** : نظريته فى الضرورة الاجتماعية وعناصر الدولة.
- **رابعاً** : نظرية الحكومة .
- **خامساً** : نظريته فى الكسب وانتاج الثروة .
- **سادساً** : نظريته فى الثورة .
- **ثامناً** : نظريته فى الأسرة وموقفه من الرق .
- **تاسعاً** : موقفه من الحاكم الطاغية .
- **عاشراً** : نظريته فى المدينة الفاضلة .
- **حادى عشر** : موقفه من ظاهرة نفى العظماء .
- **ثانى عشر** : نقد وتقييم نظريات أرسطو السياسية .



الفصل الثالث

الفلسفة السياسية عند أرسطو

تمهيد :

عندما ينتقل الباحثون من دراسة أفلاطون إلى دراسة أرسطو فإنهم ينقسمون إلى فريقين ؛ فريق يعتقد أننا ننزل فى تقدير قيم الرجال والأفكار، فأرسطو مهما بلغ من بعد الذكر والصيت ومهما أشاد الفلاسفة بعظمته فإنه لايبلغ ما بلغه أستاذه من سمو فى التعقل والتصوير الفلسفى، ويرى الفريق الثانى أننا عندما ننتقل من أفلاطون إلى أرسطو فإننا نرتفع فى تقدير قيم الأفكار ولا يضير الأستاذ أن يبذه تلميذه ويتسامى عليه بإنتاجه الخصب وأفكاره السليمة . ومعظم أنصار الفريق الأول من الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين ينظرون إلى الفيلسوف من ناحية التصور الفلسفى فقط ، أما أنصار الفريق الثانى فهم من الفلاسفة والمفكرين المحدثين الذين يقدرون وحدة الفكر ووحدة المنهج وموضوعية البحث . ولاشك أن أرسطو يستحق تقدير أنصار الفريق الثانى فقد كان رغم ما نلحظه فى آرائه من الروح السقراطية والأفلاطونية ، أصيلا فى كثير من النظريات التى وضعها[1] .

---

[1] مصطفى الخشاب ، نفس المرجع ، ص ١٢٣ .

وإذا كان هذا يصدق على فلسفة أرسطو بشكل عام فإنـــه لــم يكن بنفس الصورة مطبقاً على فلسفته السياسية إذ أننا نــــرى رغــم محاولة أرسطو ربطها بالواقع السياسى من جمعه وتصنيفه لدســـاتير عصره، إلا أنها لم تستطع التخلص من التأثير الأفلاطونى فى أى من أجزائها كما سنرى، فلم يكن أرسطو – كما يتضح من آرائه السياسية – من الذين يضعون الواقع السياسى فى تقديرهم ولعل هذا يبدو جليــا من النظر فى حياته ..

أولاً : حياة أرسطو السياسية :

ولد أرسطو فى مدينة اسطاجيرا من مدن تراقيـــا عـــام ٣٨٤ ق.م والتحق بأكاديمية أفلاطون وداوم الدراسة بـــها فـــترة عشـــرين عاماً، ولما توفى أفلاطون أصبح أرسطو معلماً للإسكندر المقدونــــى الذى كان يافعاً فى الثالثة عشرة من عمره . ولعل هذه العلاقة بيـــن أرسطو والإسكندر هى ما يستحق منا التوقف عنده من حياة أرســـطو ، لأن تلك العلاقة قد أثارت كثيراً من التساؤلات، ولعل غالبية مـــن أرخو لحياة أرسطو قد قرروا أن التلميذ لم يتـــأثر بأســـتاذه وكذلــك الأستاذ لم يتأثر بما أحدثه تلميذه من تغييرات فى خريطة العالم فـــى ذلك الوقت بدمجه الحضارتين الغربية والشـــرقية، وإن كـــان هـــذا صحيحا من الناحية التاريخية فإنه لايجيز لنا القول بعـــدم وجـــود التأثير ولو كان ذلك التأثير قد جاء بالسلب، فلا شك أن الفتـــور بـــدأ

يتطرق إلى العلاقة بينهما على أثر إجتياح الإسكندر للشرق وعمله على صهر الحضارتين اليونانية والفارسية، وأمره بقتل قريب أرسطو كاليثنس مؤرخ الحملة المقدونية لرفضه السجود له على الطريقة الفارسية . فقد رأى أرسطو فى كل ذلك خروجا على التعاليم التى عمل على غرسها فى نفس الإسكندر ونقضا لروح الديمقراطية والولاء للحضارة اليونانية الخالصة والتبرؤ من كل ما له صلة بالبرابرة الشرقيين الذين "لايصلحون إلا للعبودية" عنده وهى الخصال التى أراد تلميذه أن يتحلى بها [١] . وعلى الجانب الأخر نجد شيئا يبعث على العجب، إذ أن رفض التلميذ لتعاليم الأستاذ قد يكون مقبولا ويعزى لرعونة الشباب، أما ألا نجد للإسكندر ولا لفتوحاته التاريخية أى ذكر فى كتابات أرسطو [٢] فهذا ما لم يكن متوقعا من أرسطو الذى كان لزاماً عليه طالما ادعى الموضوعية فى البحث أن يتعرض لما أثبته الإسكندر بما لايدع مجالا للشك من أنه يمكن تصور مدينة أكبر مما تصور أفلاطون وأرسطو، وهذه المدينة كما أثبت الإسكندر بفتوحاته الكبرى اتسعت لتشمل الشرق مع الغرب فى إمبراطورية واحدة .

---

[١] انظر : ماجد فخرى، أرسطو طاليس "المعلم الأول"، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص١٠

[٢] انظر : د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص ٤١ .

ثانياً : مصادر فلسفته السياسية :

لأرسطو كتابين فى السياسة هما "السياسة" و "النظم السياسـية" وكتاب السياسة هو المؤلف الرئيسى لفلسفته السياسية وهو أقرب مـا يكون إلى مذكرات قد أعدت ليحاضر فيها شأن باقى مؤلفاته . ويبـدو أنه قد كتب على فترة طويلة من الزمان وأن أراءه قد تطورت فيـه على مدى هذه الفترة إذ لاتسوده روح واحدة ولا اتجاه فكرى ثـابت بل يغلب على بعض أجزائه النظرة المثالية والدعوة إلـى الإصـلاح والبحث فيما ينبغى أن يكون فى حين يغلب علـى بعـض الأجـزاء الأخرى النظرة الواقعية التحليلية التى تعتمد على استقراء الأحـداث التاريخية وتفسيرها تفسيرا ماديا يبين العوامل والأسباب الأقتصاديـة والتاريخية التى تؤثر فى سيرها ، ويرى بيجر أن تفاوت الأسـلوب واختلاف المضمون فى هذا الكتاب إنما يرجع إلى أن بعض أجـزاء الكتاب قد كتبت فى وقت متأخر نسبيا أى بعد أن تخلص أرسطو مـن أثر تعاليم أفلاطون . وعلى هذا فقد انتهى بيجر إلى أن الكتاب الثـانى والثالث والسابع والثامن يشمل دراسات تدور حـول نظريـات فـى الدولة المثالية وأنها قد كتبت عقب وفاة أفلاطون وهى تـبرز تـأثر أرسطو بمحاورات السياسى والقوانين لأفلاطون فى حين كتبت الكتب الرابع والخامس والسادس وهى التى تدرس أنواع الحكومات الواقعية المختلفة والقوى الإجتماعية الموجهة للنظم السياسية وتتبع التطبيـق العملى لفن الحكم إنما قد كتبت أثناء أستاذية أرسطو للوقيون وبعد أن

تم له استقراء التاريخ ودراسة الدساتير التى استعملت فـــى حوالـــى ١٥٨ مدينة . أما الكتاب الأول فهو آخر ما قد كتبـــه عـــن طبيعـــة المشكلة السياسية التى عنى بها هو وأفلاطون وهـــو بمثابـــة مقدمـــة للبحث كله[١].

أما كتابه الثانى وهو "النظم السياسية" فهو عبـــارة عـــن تلـــك المجموعة من الدساتير ولذلك يسمى أحيانا بكتاب "الدساتير" ويـــروى أنه كان يحوى الدساتير المعروفة فيما يقرب من ١٥٨ مدينة يونانيـــة معروفة لعهده، استطاع أن يجمعها ويدرسها ويحلل عناصرها ويعلـق عليها، ومما يؤسف له ضياع هذا الكتاب فلم يصـــل إلينـــا منـــه إلا دستور أثينا وقد وجد فى مصر على ورق بردى عـــام ١٨٩٠ وقـــام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور طه حسين [٢].

ويرى بعض الباحثين أنه يمكن أيضـــاً الإســـتفادة مـــن "الأخـــلاق النيقوماخية" كمصدر من مصادر دراسة فلسفة أرسطو السياسية بالإضافـــة

---

[١] انظر : د. أميرة مطر، نفس المرجع، ص ٤٢ . وانظر أيضاً : جور سباين، نفس المرجـــع السابق، ص ١١٤.

[٢] مصطفى الخشاب، نفس المرجع، ص ١٢٥ .

إلى كتاب "السياسة" دون أن نضع فى الإعتبار كثيراً ما قيل فى المصادر القديمة عند جمعه لتلك الدساتير المائة وثمانى وخمسين[١].

ونسطيع بعد هذا العرض لحياة أرسطو ومصادر فلسفته السياسية أن نقسم هذه الفلسفة إلى نظريات نستخلصها من كتاب السياسة ثم نتبع هذا بتقييمنا لتلك النظريات السياسية الأرسطية .

ثالثاً : نظريته فى الضرورة الإجتماعية وعناصر الدولة :

يستهل أرسطو كتاب "السياسة" بالتأكيد على أن الدولة (أو المدينة Polis) هى مجتمع طبيعى سابق منطقيا لسائر المجتمعات الأخرى، كالأسرة والقبيلة لأنها تشمل سائر المجتمعات الأخرى، وتفى بأوسع حاجات المرء ومطالبه، وهو يرد بذلك على بعض السفسطائيين الذين ذهبوا إلى أن الدولة ليست مجتمعا طبيعيا بل وضعيا .

فالإنسان عند أرسطو حيوان مدنى بالطبع فمن يستطيع أن يعيش خارج الدولة (أو المدينة) فليس إنساناً بل "بهيمة أو إلها"، إذ لم يفتقر إلى شىء من الأشياء التى يفتقر إليها الإنسان، إما لكماله المحض كالله أو لنقصه الزرى كالبهيمة، فالإنسان لا يستطيع أن يقوم

(١) انظر : Harry V. Jaffa : Aristotle in "History of Political Philosophy", P. 64-65.

على جميع حاجاته الرئيسية أولا وهى التناسل والأمن وقيـــام الأود، وفى القرية التى تنشأ عن اجتماع عدة أسر ثانياً، ثم فـــى المدينـــة أو الدولة وهى أعظم المجتمعات التى تمتاز عن كلا المجتمعين السـابقين فى أنها أقرب إلى الاكتفاء الذاتى وأنها تمكن المرء من بلوغ الحيـــاة الفاضلة [1] إذ أن حياة الأفراد داخلة فى ضمن الحياة العليا للدولـــة ؛ فكما أن جميع أعضاء الجسم الإنسانى تتضافر فى تأديـــة وظائفـــها حرصا على سلامة البدن فكذلك الأفـــراد فـــى المجتمـــع الإنســـانى يتضافرون ويتحدون للإبقاء على سلامة المجتمع، وإذا كان لكل فـــرد حياته الخاصة وأسلوبه فى الحياة والتفكير والعمل فإنه لايســـتطيع أن يختار إلا ما ينسجم مع الاتجاه العام للدولة ، فلا يتعارض أسلوبه مـــع أسلوب الدولة ولا يقوم بوظيفة إلا إذا كانت تحقق غرضا يتفق مـــــع مصلحة الدولة وغايتها العليا .

وقد نجح أرسطو فى فهم الضرورة الإجتماعية هنا على نحـــو أكثر مطابقة لحقائق الأمور، وبحوثه فى هـــذا الصدد أنضــــج مـــن بحوث كثير من الفلاسفة المحدثين أمثال هوبز ولوك وروسو الذيـــن أنكروا الحقائق المشار إليها وشوهوا الإنسان وجعلوا منه كائنا يذلـــه الخوف وتكبته القوة وتحركه الأنانية والنزعات الخاصة [2] .

---

(1) ماجد فخرى، نفسه المرجع السابق، ص ١٢٨ .

(2) مصطفى الخشاب ، نفسه ، ص ١٣٢-١٣٣ .

رابعا : نظرية الحكومة :

فرق أرسطو بين الدولة والحكومة تفرقة سديدة ؛ فالدولة في نظره هي مجموع المواطنين أما الحكومة فهي الفئة التي تأمر وتنظم أمور الدولة وتتولى الإشراف على الوظائف العامة . ويرى أن هذه الهيئة تختلف أشكالها باختلاف الغاية التي ترمي إليها وتختلف كذلك باختلاف عدد الحكام . فمن الناحية الأولى الحكومة إما صالحة وإما فاسدة، والحكومة الصالحة هي التي تعمل لخير الأفراد وغايتها تحقيق سعادة المجموع . والحكومة الفاسدة هي التي تتوخى مصلحة أفرادها وتدبر مصالحها الخاصة على حساب مصلحة المجموع . أما من الناحية الثانية (أي عدد الحكام) فالحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية . وإذا جمعنا بين مبدأ الحكومة وعدد الحكام نتج لنا ستة أشكال لنظم الحكم ؛ ثلاثة صالحة وهي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية [1] وثلاثة فاسدة تقابل النظم الصالحة على الترتيب وهي الطغيان والأوليجاركية والديماجوجية .

وراجع : أرسطو طاليس : كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٩م، الكتاب الأول- الباب الأول ص ٩٢-٩٧ .

[1] يختلف الباحثون في تفسير أرسطو هذا النوع من الحكومات الصالحة إذ أن البعض يرى أنها هي الحكومة الوسطى أو البوليتيا الدستورية وهذا غير صحيح إذ أن تلك الحكومة هي الوسط بين حكومتي الديمقراطية والأرستقراطية ولم يأت حديث أرسطو عنها إلا بعد أن استعرض الحديث عن تلك الحكومات الصالحة والفاسدة .

فالملكية حكومة الفرد العادل الذى يعمل لخير الجميع والأرستقراطية حكومة الأقلية العادلة الفاضلة التى تعمل للصالح العام، والديمقراطية هى حكومة العامة أو الكثرة التى تعمل لخير المواطنين وتمتاز بالحرية والمساواة والسير بمقتضى الدستور . فإذا جنح الملك الفرد إلى الظلم وتوخى مصلحته الخاصة انقلبت حكومته من ملكية فاضلة إلى استبدادية أو طغيان . وإذا حادت الطبقة الأرستقراطية عن الطريق السوى فإنها تنقلب إلى حكومة الأغنياء الطماعين (الأوليجاركية) وعلى هذا النحو أيضا إذا فسدت الديمقراطية وأسرفت فى الحرية فإنها تتحول إلى حكومة الغوغاء والدهماء التى يعوزها التبصر وإدراك حقائق الأمور .

وقد درس أرسطو هذه الأشكال بالتفصيل فى كتابه السياسة وأوضح أن الملكية قد تبدو لأول وهله هى الحكم الأصلح بيد أن الفرد الذى ينفرد بالفضل لايوجد إلا نادرا، والفرد متى وصل إلى حكم الدولة فإنه يرغب فى أن يقلد الحكم من بعده إلى ذريته ويحتكر السلطة لعائلته، ويضيف أرسطو بأن الملك دائما يحتاج إلى أصدقاء يعاونوه فى الحكم وما دام هو فى حاجة إلى معاونين يشاركونه السلطة فلماذا لانضع مبدأ المشاركة من الأصل بدلا من ترك الدولة لإرادة فرد ؟ ويوحى هذا بأن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد واحد ، لأن أكثر أشكال الحكومات المذكورة فسادا هو فساد الحكومة الملكية، فالطغيان هو أسوأ الحكومات وهو أبعدها عن

الحكم الفاضل، ثم تجيء الأوليجاركية وهى بعيدة كل البعد عن الأرستقراطية الفاضلة. أما الديماجوجية فإنها هى ما يمكن أن يطاق من بين أشكال الحكومات الفاسدة (١).

وإذا تساءلنا مع أرسطو بعد ذلك التحليل الواقعى لأنواع الحكومات عن أصلح حكومة ممكنة للدولة ، لأجاب بذكر حكومة وسطى بين الحومات الصالحة يسميها بالحكومة الدستورية Politeia (البوليتيا) وهى حكومة وسط من الأرستقراطية والديمقراطية وأهم ما يتميز به هذا النظام أنه يولى الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء . وقد طبق أرسطو هنا نظريته الأخلاقية فى أن "خير الأمور الوسط" فالفضيلة هى الوسط بين طرفين مرذولين، وتتألف تلك الحكومة من طبقة أفرادها بطبيعة مركزهم الاجتماعى بعيدون عن الثروات الضخمة وعن الفقر المدقع فلا تدفعهم شهوة حب المال إلى الطمع الأعمى ولايحفزهم الفقر الشديد إلى الانقضاض على الثروة والثورة والتنكيل بمصالح الآخرين، وهؤلاء هم فى حقيقة الأمر أخيار المواطنين وأعقلهم وأجدرهم بتحمل أعباء الحكم ولاسيما إذا ساروا بالدولة فى ظل أحكام الدستور الذى يشرعه العقلاء والحكماء (٢).

---

(١) انظر : أرسطو طاليس : نفس المصدر السابق، الكتاب الثالث- الباب الخامس، ص ١٩٨ وما بعدها .

(٢) مصطفى الخشاب، نفسه، ص ١٣٨-١٣٩ . وأيضا يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، ص ٢٠٦ .

خامسا : نظريته فى الكسب وإنتاج الثروة :

كان أرسطو هو أول من قدر للاقتصاد السياسى أهميته عندما تساءل كيف تنتج الثروة وكيف تتوزع فى المجتمع، وبحث فى مصادر الثروة فقاده منهجه الاستقرائى التجريبى إلى البحث فى وسائل تكوين الثروة فذهب إلى التفرقة بين وسائل طبيعية لتكوين الثروة كالصيد والرعى والزراعة بل أنه عد الحرب طريقة طبيعية لصيد الرجال. وأما عن الطرق غير الطبيعية لاقتناء الثروة فمنها التجارة فقد رأى أن تظل التجارة محدودة بالمقايضة التى تساعد على توفير الحاجات الضرورية للأسرة أما إذا اتسعت بحيث تصبح غايتها هى اقتناء الثروة من أجل الثروة وتجاوزت حدود الغاية الطبيعية السليمة فإنها تتحول إلى خطر جسيم . ويقول أن المقايضة فى أصلها طبيعية وهى مستعملة لدى الشعوب البربرية ولكن عندما عرف النقد واستعمل فيه الحديد والفضة عرف معنى تنمية الثروة الذى لايعرف حدا . لذلك يفرق أرسطو بين نوعين من تكوين الثروة ، الأول يسميه الاقتصاد oikonomia وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته . أما النوع الآخر فهو الذى يسميه فن تداول المال Krematike "خريماتيكا" وهو الغنى الناتج عن الربا والتجارة، ويضرب مثلا لذلك بطاليس الذى احتكر معاصر الزيتون فى عام من الأعوام فأثرى ثراء شديدا، وهذا النوع من الاحتكار فى التجارة

خطر وغير صالح للمجتمع لأن غنى الفرد هنا لايرتبط بغنى المجتمع ولايعود على المجتمع بأى فائدة [١] .

سادسا : نظريته فى الثورة :

حفل عصر أرسطو بقيام كثير من الثورات وحدوث انقلابات دستورية وعسكرية وغزوات خارجية فاستأثرت هذه الظواهر بعنايته فدرسها دراسة علمية وحللها وتعمق فى ذلك محاولا الوصول إلى أسبابها وعللها الكامنة فى طبيعة الحوادث . ولقد أصاب أرسطو حينما قرر أن ظاهرة الثورة لاتنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء أو المنازعات الشخصية بل هى ظاهرة ترجع إلى أسباب عميقة فى طبيعة التنظيم السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى الدولة . ولعل أهم سبب ترجع إليه معظم الثورات هو سوء استعمال المبدأ الذى تقوم عليه الحكومة والإفراط فى استخدامه . فيجب على كل دولة تريد أن تتجنب الانقلابات السياسية أن تقلل من التطبيقات التعسفية إلى حد ما ولاتسرف فى فهم الدعامة التى تقوم عليها ولاتخرج عن الحدود التى تجيزها استساغة هذا المبدأ .

---

[١] أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٤٦-٤٧ .

وراجع : أرسطو "السياسة"، الكتاب الأول، البابين الثالث والرابع، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩م ، ص١٠٩ وما بعدها .

وانظر أيضا : Harry V. Jaffa : OP. Cit., P. 79.

ولعل من أهم أسباب الثورة هو توافر الاستعداد النفسي لها والظروف المواتية التى تؤدى إلى الاضطراب بين صفوف المواطنين. ولعل أهم دافع يهيء النفوس للثورة هو الرغبة في المساواة لأن المواطنين متى رأوا أنفسهم ضحية لضروب من الامتيازات ثاروا ناشدين المساواة . وتارة تكون الثورة بسبب الرغبة فى اللامساواة وفى طلب السيادة السياسية عندما لايكون للبعض من الحقوق أكثر مما للآخرين على الرغم مما يفترضون لأنفسهم من الفضل .

وقد أضاف أرسطو إلى ذلك أسبابا جزئية منها الطمع فى ضروب الثراء ومراتب الشرف ، وقد يكون الخوف سببا فى الاضطراب والثورة ؛ فقد يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يأنس المواطنون أن ضيما سيحيق بهم أو أن الدولة تتربص بهم الدوائر . وقد يكون الاحتقار دافعا للثورة كما يثور الأغنياء فى النظام الديمقراطى احتقارا للعربدة الشعبية وفوضى العامة . وأيضا النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة يسبب أيضا الانقلابات السياسية . ومن العوامل الهامة التى تؤدى للثورة اختلاف الأصول والأنساب وعدم انصهار السلالات التى تدخل فى تكوين الدولة لأن الدولة لا يمكن أن تتألف من أى شعب كيفما اتفق، كما أنها لا تتألف فى أى ظروف مهما كانت .[1] ويقصد أرسطو هنا

---

[1] مصطفى الخشاب، نفسه، ص ١٤٢ وما بعدها .

كثرة الأجانب فى الدولة وحدوث الصدام بين المواطنين وهؤلاء الأجانب .

ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء هى بث الدعاية فى تربية النشئ، واحترام القانون حتى فى الأشياء الصغيرة، والعدالة فى القانون والإدارة أعنى المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة ولكل فرد أن يتمتع بنصيبه [1] . وإذا ما راعت أى دولة فى ظل أى صنف من أصناف الحكومة هذه العوامل الثلاثة تحاشت القيام بأى تمرد أو أى ثورة ضدها إلى حد كبير .

سابعا : نظرية فصل السلطات :

لعل من أروع فصول كتاب السياسة لأرسطو ذلك الذى استطاع فيه أن يصل لنظريته الخاصة بالفصل بين السلطات الثلاث ليقف بها بين مشاهير الفلسفة الليبرالية الحديثة بل لعله يبزهم فى هذا – كما سنرى – فقد ميز أرسطو فى الدولة ثلاث هيئات أساسية تتركز فيها السلطة وهى : الهيئة التشريعية ، والهيئة التنفيذية، والهيئة القضائية، وشرح كل واحدة منها شرحا وافيا وبين وظائفها ورأى ضرورة الفصل بين اختصاصاتها واستقلال كل منها فى

وراجع : كتاب السياسة، الكتاب الثامن بأبوابه العشرة، الترجمة العربية ص ٣٨٦ وما بعدها.

[1] برتر اندرسل – تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ص ٢٠٥ .

العمل وعدم تركيزها فى يد واحدة، وفى هذا يقول أرسطو "إذا كان الشارع حكيما عليه أن يوجه مزيدا من اهتمامه إلى تنظيم شئون هذه الهيئات الثلاثة ومتى أحسن تنظيمها حسن نظام الدول كلها بالضرورة ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة"[1] .

ويرى أرسطو أن السلطة التشريعية تتركز فى الجمعية العمومية لجمهور المواطنين وتختلف هذه الجمعية باختلاف أشكال الحكومات وباختلاف النصاب المقرر لعضوية الجمعية وتختلف باختلاف نطاق عدد السكان كذلك . ومهما يكن من أمر أشكالها وتكوينها فهى "السيد الحق للدولة" وهى مصدر السيادة والسلطان وأهم اختصاصاتها إصدار القوانين وانتخاب الحكام وتقرير الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها وإصدار أحكام الإعدام والنفى والمصادرة ومحاسبة الحكام ثم بحث الحسابات العمومية للدولة .

أما السلطة التنفيذية فقد عين أرسطو طبيعتها وعدد إداراتها واختصاصات كل إدارة على حدة وبحث فى دقائق هذه الأمور وعرض لكثير من الإشكالات التى لاتزال قائمة حتى اليوم فكان يتساءل هل تعطى الوظيفة طوال الحياة أم لآجال طويلة أو لمدة مقيدة قد تكون سنة أو ستة أشهر؟ وهل يؤتى الفرد الوظيفة مرة واحدة أم

---

[1] أرسطو : السياسة، الكتاب السادس – الباب الحادى عشر – الفقرة الأولى، الترجمة العربية، ص ٣٤٨ .

عدة مرات ؟ وعلى أى شكل يعين الموظفون؟ ومن يشرف عليهم؟ وما هى الضمانات الكفيلة بحسن سيرهم وسريرتهم، ومن ذا الذى يعينهم؟ ويقول بهذا الصدد" ينبغى معرفة الحلول الممكنة لهذه الأسئلة المختلفة ثم تطبيقها تبعا لمبدأ الحكومات المختلفة أو تبعا لما يحقق مصالحها" .

ويعرض أرسطو أيضا لموضوع انتخاب الحكام وحقوق المواطنين فى هذا الانتخاب ويتحدث عن نظام القرعة والتعيين فى الوظائف مما لايتسع المجال لذكره.

وبعد ذلك يتحدث عن السلطة القضائية وعرض لثلاث نقاط رئيسية وهى : موظفو الهيئة القضائية واختصاصاتهم وطرق تأليف المحاكم ، أما الموظفون وهم القضاة فيجب أن يختاروا من المواطنين وأما الاختصاصات فإنها تختلف باختلاف المحاكم وأما طريقة التأليف فإن المحاكم يمكن أن ترتب بالإنتخاب أو بالقرعة . هذا هو مجمل حديث أرسطو فى فصل السلطات وإذا كانت الدساتير الحديثة تحرص على الفصل بينها فإلى أرسطو يرجع الفضل فى تنبيه الأذهان إلى خطر هذه الظاهرة وضرورة الفصل بين تلك السلطات[1].

---

[1] انظر : د. مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص ١٥١.

وراجع كتاب السياسة لأرسطو : الكتاب السادس – الباب الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر ، الترجمة العربية ص ٣٤٨ ، وما بعدها .

ثامنا : نظريته فى الأسرة وموقفه من الرق :

عالج أرسطو مسألة الرق فى إطار حديثه عن الإجتماع الأسرى، فقد تحدث عن الأسرة وعن العناصر الداخلة فى تكوينها وهى الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء . ومن الطبيعى أن يضع أرسطو الرجل على رأس الأسرة لأن الطبيعة وهبته القوة الجسمانية والعقل الكامل فهو دعامة الأسرة وإليه ترجع كل أعمالها، أما المرأة فهى فى نظره أقل عقلا وأقل استعدادا، وليس بصحيح ما يدعيه أفلاطون – كما يقول أرسطو – من أن الطبيعة هيأتها لمشاركة الرجل فى الجندية والإدارة والحكم . ويرى أرسطو أن وظيفة المرأة يجب ان تكون مقصورة على العناية بتربية الأولاد والشئون المنزلية تحت سيطرة الرجل وتوجيهه .

أما العبيد فوظيفتهم تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال . ونظام الرق فى نظره نظام طبيعى، فمن الناس من خلقوا أحرارا فزودوا بالجسم والعقل معا، ومنهم من خلق عبدا فلم يزود إلا بقوى الجسم وحدها، أى منهم من خلق للسيادة ومنهم من خلق للطاعة فقط، وكما أن لكل فن أدواته فإن فن تدبير المنزل ينبغى أن يكون له أدواته ومن هذه الأدوات ما هو غير حى ومنها ما هو حى، والعبد هو الأداة الحية وهو العامل الأول وأهم الأدوات جميعا . فالرقيق فى نظره هو آلة الحياة لأنه يقوم بالأعمال

الآلية التى لايصح للمواطن الحر أن يقوم بها وهو أيضا آلة منزلية لأنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل[١] .

وقد تأثر أرسطو فى هذا بما كان يسير عليه اليونان فى شئونهم وبالأفكار السائدة التى كانوا يبررون بها نظمهم . ولعل أفلاطون كان أخف وطأة من تلميذه فلم يذكر الرق فى جمهوريته المثالية وأطلق على جميع أفراد الشعب مواطنين فضلاء غير أنه لم يجرؤ أن يطالب بتطبيق هذه النظرة على المجتمع الذى يعيش فيه . ومع تقرير أرسطو للفروق الجوهرية بين الأحرار والأرقاء يعود وينسب إلى الأرقاء بعض الفضائل التى ينسبها للأحرار فيقول "إن من بين الأرقاء من هم أهل للحرية التى منحتها الطبيعة للإنسان بما هو إنسان وأن كثيرا من الرجال الأحرار يستأهلون الرق" . وهذا يوضح قلق نظرية أرسطو فى الرق فهذه الأقوال كانت كافية لهدم نظريته . وقد فتح أرسطو بها باب العتق أمام الأرقاء ويقال إنه أوصى بعتق عبيده لما حضرته الوفاة ونصح كثيرا بالرفق فى معاملتهم والعطف عليهم وأوجب على الأسياد عدم استغلال سلطانهم فى الإساءة إليهم أو التنكيل بهم [٢] .

---

[١] انظر أرسطو : السياسة – الكتاب الأول – الباب الأول والثانى، الترجمة العربية ص ٩٤ وما بعدها .

[٢] مصطفى الخشاب، نفس المرجع، ص ١٥١–١٥٣ ، وانظر أيضا : محمد عبدالرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٠م، ص ٢١٢ .

وعلى كل حال فقد حاول البعض اسناد نظرية أرسطو فى الرق الطبيعى إلى موقفه العام فى التمييز بين النفس والجسم وعلاقتهما ببعض، فكما أن النفس تقود الجسم، فكذلك بعض البشر يحتاجون لمن يقودهم ويوجههم كحاجة الأطفال للتوجيه الأبوى . إن الرقيق أشبه بإنسان غير ناضج رغم اكتمال نموه الجسمى . إنه ليس إنسانا كاملا ويحتاج لتوجيه الأخرين [١] .

تاسعا : موقفه من الحاكم الطاغية :

عقد أرسطو قسم ممتع عن الطغيان، فالطاغية ينشد الغنى، على حين ينشد الملك الشرف، والطاغية يحرسه جنود مرتزقة على حين يحرس الملك حراس من أبناء الوطن، والأغلب فى الطغاة أن يكونوا مهرجين شعبيين بمعنى أن يكسبوا لأنفسهم النفوذ بأن يعدوا طبقات الشعب الحماية من ظلم الأعيان، وترى أرسطو يقول فى نغمة مكيافيلية ساخرة ماذا ينبغى للطاغية أن يفعل ليظل محتفظا بقوته، فلابد له أن يحول دون ارتفاع أى شخص يمتاز فى أى ناحية من النواحى ولتكن وسيلته فى ذلك الإعدام أو الاغتيال إذا ألزمته الظروف، ويجب أن يمنع اجتماع الناس على طعام أو فى ندوة ، وأن يمنع كل نظام تعليمى مما قد يؤدى بالمتعلم إلى تكوين عاطفة معادية إزاء الحكومة ، ولا يجوز أن يعرف الناس بعضهم بعضا

---

[١] انظر : Harry V. Jaffa : OP. Cit. , P. 75-76.

معرفة وثيقة ، ثم لابد له أن يرغمهم على العيش قريبا من أبواب داره عيشا مكشوفا، ويجب أن يستخدم الجواسيس مثل الشرطة السرية النسائية التى كانت تستخدمها سيراقوصه، وأن يبذر بذور الشقاق بين الناس ويعمل على إنزال الفقر بهم، وأن يجعلهم دائما فى شغل من الأعمال العظيمة كما فعل ملك مصر حينما ابتنى الأهرام، ولابد كذلك أن يزيد من قوة النساء والعبيد ليجعل منهم أنصارا ينقلون له الأخبار وأن يشن الحروب ليجد شعبه مشغلة تشغله، ويشعر دائما بحاجته إلى زعيم .

وإن المرء ليحزنه مع رسل أن يرى أن حديث أرسطو السابق من بين أجزاء حديثه فى كتابه السياسة هى أصدق عباراته فيه على العصر الحاضر، ويختتم أرسطو هذا الموضوع بقوله : إنه لا يجد من ألوان الشر ما يجاوز مستطاع الطاغية[١] .

فهى دائما "حكومة عنف ولايوجد قلب حر يحتمل هذا السلطان"[٢].

---

[١] برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية) ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٦٧م، ص ٣٠٦-٣٠٧.

وراجع : أرسطو : السياسة – الكتاب الثالث – الباب الحادى عشر، ص ٢٢٩ وما بعدها . والكتاب السادس– الباب الثامن، ص ٣٣٧ .

[٢] أرسطو : نفسه، ك ٦–ب٨ – فقرة ٣، ص ٣٣٧ .

عاشرا : نظريته فى المدينة الفاضلة :

يغفل الكثيرون من الباحثين هذه الناحية من فلسفة أرسطو ، فلا يكاد يعرض لها واحد من المفكرين الذين درسوه مع أن هذه النظرية شغلت كتابين من أطول مقالات كتابه السياسة وهما المقالتان الرابعة والخامسة [1] ، فقد وضع أرسطو أركان مدينة فاضلة على غرار ما تصوره أستاذه أفلاطون فى الجمهورية غير أن الصورة التى وضعها جاءت ناقصة لاترقى إلى الصورة التى تخيلها أستاذه .

ويرى أرسطو كما ذهب أستاذه أن المدينة هى أرقى صور الحياة السياسية أما المركبات السياسية المترامية الأطراف كالإمبراطورية الفارسية مثلا فهى مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع السياسى وهى توفير سعادة المواطنين. ولكن ما هو السبيل للحصول على هذه المدينة الفاضلة وما هى المبادىء الضرورية والأساسية التى يجب أن تتوافر لقيامها؟.

---

[1] راجع فى شروط المدينة الفاضلة ونظرية التربية كتاب السياسة لأرسطو، الكتاب الرابع والكتاب الخامس، الترجمة العربية ص ٢٣٦ وما بعدها .

وانظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٧.

وكذلك : مصطفى الخشاب : نفس المرجع السابق، ص ١٥٤ وما بعدها .

الشرط الأول : خاص بمساحة المدينة، ويرى أرسطو أن تكون المدينة بحيث تحقق حاجات مواطنيها وتوفر لهم الحياة السهلة الهنية وبدون أن تنزع إلى الترف والإسراف ورقعة الدولة فى نظره لاينبغى أن تزيد عما يمكن للإنسان أن يراه ببصره إذا وقف على ربوة من الأرض [1] ، ويجب أن تقسم أراضى المدينة بين مواطنيها بحيث ينال كل واحد جزءا معينا فى داخل المدينة وجزءا آخر على حدودها حتى يشتركوا جميعا فى الدفاع عنها .

والشرط الثانى : يتعلق بموقع المدينة ، فمن المستحسن فى نظره أن تكون من تربة خصبة يسهل استغلالها ويجب أن تكون صعبة المداخل بالنسبة للأعداء المغيرين وأن يكون الانتقال بين أجزائها سهلا ميسورا، ومن الأفضل بالنسبة لأمن الدولة واستقرار النظام بها أن تكون على مرفأ بحرى أو لها ميناء بحرى حتى يسهل لها تلقى الإمدادات وسد احتياجاتها من الواردات .

والشرط الثالث : يتعلق بعدد السكان، الذى يجب ألا ينقص عن الحد الأدنى الضرورى لكفاية المدينة نفسها وألا يتعدو حدا أقصى حتى لايختل النظام ويتعذر الحكم الصالح . وقد قدر أرسطو هذا الحد الأقصى بمائة ألف نسمة .. ولكن ماذا يحدث لو زاد عدد المواطنين عن هذا الحد ؟

---

(1) برتراند رسل : نفس المرجع، ص ٣٠٨ .

يقرر أرسطو طائفة من الإجراءات التعسفية لاستبقاء عدد المواطنين فى المستوى الملائم والتى كان ينبغى أن يرتفع عقله عن التفكير فيها مثل الالتجاء إلى الإجهاض قبل أن يتم تكامل الأجنة فى أرحام الأمهات وإعدام الأطفال ناقصى التركيب أو المشوهين أو فاسدى الأخلاق، وذهب أيضا إلى تحديد سن الزواج وتحديد السن التى يجب أن يقلع الإنسان فيها عن الزواج والنسل وحدده ببلوغ سن الخمسين .

أما الشرط الرابع : فيتعلق بعناصر الدولة وهى فى نظره :

(١) القائمون بتوفير المواد الغذائية من زراع وصناع وتجار.

(٢) رجال الفن الذين يقومون بإعداد الأدوات التى لاغنى عنها فى الحياة الاجتماعية .

(٣) رجال الحرب الذين لاغنى عنهم لتأكيد السلطة الداخلية ضد العصاة والمتمردين ولدفع غارة المغيرين من الخارج.

(٤) طبقة الأثرياء وهم الذين يمدون الدولة بالمال لتنفيذ المشروعات الحيوية أو إعداد الجيوش .

(٥) طبقة رجال الدين وهم الجديرون بأن يوضعوا على رأس العناصر الأخرى لأن وظيفتهم أرقى الوظائف وهى خدمة الآلهة .

(٦) طبقة الحكام ورجال القضاء والموظفون المشرفون على المرافق العامة. ويعود أرسطو بعد هذا إلى القول بأن هذه العناصر يمكن أن ترد إلى عنصرين أساسيين هما : طبقة الجند وطبقة الحكام أى أنه يعود إلى نظرية أستاذه في "الحراس" مع بعض التعديلات التى تناسب منطق مذهبه .

ويقول أرسطو إن القائمين بالوظائف المشار إليها ليسوا جميعا مواطنين فإن المواطن هو الرجل الحر الذى يشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية وهو لايزاول عملا يدويا لأن العمل اليدوى يصرفه عن المساهمة فى سياسة الدولة فضلا عن أنه لا يليق بالمواطن الحر الكريم، إن المواطن هو وحده الذى يحمل السلاح وهو الذى له الحق فى التصويت فى الجمعية العمومية وهو الذى يتمتع بنصيبه فى الأموال الثابتة .

أما الشرط الخامس : فيتعلق بنظام التربية، تربية النشء للحصول على المواطن الحر، ويعرض أرسطو لآراء تفصيلية في تربية الطفولة الأولى من الناحية الصحية والبدنية، وينصح باجتناب مخالطة العبيد واجتناب كل فعل أو قول غير كريم أمام الأطفال لأن مدركاتهم لينة يسهل انطباع الأشياء فيها بسرعة وتنقسم التربية العلمية إلى مرحلتين : المرحلة الأولى من سن السابعة إلى سن البلوغ، والمرحلة الثانية من سن البلوغ إلى سن الحادية والعشرين، ويحتوى الفصل الذى كتبه عن التربية على تفصيلات جزئية وهى

بحوث دقيقة وممتعة وهى فضلا عن طرافتها تعد توجيهات صائبة لاتزال لها المقام الأول فى التربية حتى اليوم .

وهذه هى الدعائم الأساسية التى يريد أن يبنى عليها "مدينته الفاضلة" وقد جمع فيها بين الواقع والخيال وتعمد أن يؤلف بين أمور يتعذر الجمع بينها فى الحقيقة فجاءت مدينته على ما فيها من واقعية شاحبة اللون خالية من الذوق والجمال اللذين أضفاهما أفلاطون من قبل على مدينتة المثالية .

حادى عشر : موقفه من ظاهرة نفى العظماء :

عرض أرسطو فى ثنايا بحثه السياسى لظاهرة جديرة بالملاحظة وهى نفى العظماء وتتلخص هذه الظاهرة فى تساؤل أرسطو، إذا قيض الله لمجتمع سياسى أن يظهر فيه شخص موهوب يرتفع بعبقريته فوق المستوى العادى لمواطنيه، ويفوقهم فضلا وعلما وحكمة وعبقرية فماذا يكون مركز هذا العبقرى فى المدينة[1] ؟ هل يرد إلى المستوى العادى لمواطنية ؟ وألا يكون فى ذلك إهانة له وضيم يلحقة ؟! أولئك الرجال لايمكن أن ينطووا فى جملة المدينة فإنه من المهانة أن يردوا إلى المساواة العامة متى كانت أهليتهم وأهميتهم السياسية تضعهم فوق جميع الاعتبارات فأمثال هؤلاء

---

[1] يناقش أرسطو ذلك الأمر فى "السياسة" – الكتاب الثالث – الباب الحادى عشر، ص ٢٢٩ وما بعدها من الترجمة العربية .

الأشخاص يمكن أن يقال عنهم إنهم آلهة بين الناس ويجب ألا يخضع هؤلاء لأحكام القانون لأن القانون لم يشرع لأمثال هؤلاء الأفذاذ . إنهم هم أنفسهم القانون . ومن السخرية أن نخضعهم للدستور لأنهم يجيبون على ذلك بما أجاب به الأسود على القرار الذى قررته جمعية الأرانب بصدد المساواة العامة بين جميع الحيوانات .. "يلزم أن تؤيد أمثال هذه المزاعم بمخالب كمخالبنا وأنياب كأنيابنا" .

وقد جرت معظم الديمقراطيات على هذا الإجراء وهى أحرص الدول على أن تظهر بمظهر المساواة فمتى ظهر مواطن على مواطنيه بثروته وجاهه أو بأنصاره أو بأية ميزة أخرى صدر ضده حكم بالنفى لمدة قد تطول أو تقصر . أما المدينة الفاضلة لدى أرسطو فيجب أن تنظر إلى هذه الظاهرة بعين الاعتبار وتوليها المزيد من العناية وتدرك مراميها قبل أن تقدم على إجراءات قد تسيء إلى كرامتها وكرامة أبنائها الأفذاذ الذين تجود بهم العناية الإلهية وهم قلة على مر العصور والأيام . فماذا ينبغى أن يصنع بالرجل العظيم ؟ حقا أنه لا يقال إنه ينبغى أن ينفى أو يطرد ذلك المواطن الذى يمتاز بالكفاية . ولا ينبغى أن يرد إلى الطاعة العامة، والإجراء الوحيد الذى يلجأ إليه المواطنون هو أن يختاروه رئيسا لهم ويخضعوا طواعية لإرادته ويتخذوه ملكا عليهم طوال الحياة فإن السلطة إذ تسلم زمامها لهذه الأيدى النقية الطاهرة التى تفيض عبقرية وحكمة وفضيلة تكون أجدى وأنفع للدولة من أن تحرم من هذه الكفايات الممتازة .

ولعله من الواضح فى تلك النظرية أنها صدى لنظرية أفلاطون فى الحكم الأمثل والحاكم الفيلسوف، فقد رسبت نظريات الأستاذ فى عقلية التلميذ لدرجة أننا نعثر فى نظرياته على رواسب واتجاهات تشهد بأن التعاليم التى تلقاها فى الأكاديمية لاتزال تسرى فى روحه الفلسفية (١).

ثانى عشر : نقد وتقييم نظريات أرسطو السياسية :

وإذا أردنا تقييم فلسفة أرسطو السياسية فإننا لايجب أن نغفل لأرسطو حقه فيما وصل إليه من آراء جريئة وقوية ظلت موجودة حتى العصر الحاضر فقد استطاع دون شك أن يحلل بصدق وواقعية أسباب الثورة وإمكانية تلافيها ، وقدم لنا نظريات صائبة وسابقة لنظريات معاصرة فى الفلسفة السياسية مثل نظريته فى فصل السلطات وتحليله للحاكم الطاغية ووسائله فى السيطرة على الشعب والتحكم فيه، وكذلك نظريته فى الاقتصاد السياسى ... الخ . وهذا لايعفى أرسطو من انتقادات يمكن أن توجه إليه وكلها تنشأ فى نظرنا من مخالفته لمنطق مذهبه الذى يميل إلى الاستقراء والتحليل المبنى على الواقع الاجتماعى والسياسى من جهة ومن جهة أخرى على ما

---

(١) مصطفى الخشاب، نفسه، ص ١٥٤ وما بعدها، وكذلك إبراهيم أباظة وعبدالعزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، ص ٧٤-٧٦ .

يمتلك أرسطو من قـدرة عقلية فذة كان يجب فى كثير من المواطـن ألا تقع فى مثل تلك السقطات ومنها مثلا :

أولا : زعم أرسطو أنه جاء ليعـارض نظريـات أفلاطـون وبالذات فى الأسرة والملكية إلا أنه لم يختلف عنه كثيرا فى الاتجـاه الأرستقراطى العام لفلسفته السياسية فهو لم يختلف عنه فـى قسـمة مواطنى الدولة إلى طبقة تعمل وطبقة تنعم بكافـة أنـواع الرخـاء والمزايا السياسية والاجتماعية التى تميزت بها الأرسـتقراطية فـى المجتمع العبودى القديم [١] .

ثانيا : تعد نظرية أرسطو فى الرق وتـبريره مـن الناحيـة الاجتماعية والسياسية وإجازته الحرب فى حالة الحصول على الرقيق وصمة عار فى مذهبه إذ أنه فى منطقه يعرف الإنسـان بأنـه ذلـك الحيوان العاقل الناطق، وما العبد إلا هذا الإنسان فكيف تسـمح لـه نفسه بأن يعرف الرقيق بأنه آلة حية فى الوقت الذى انتشـرت فيـه الدعوة إلى الإخوة العالمية فظل أرسطو رجعيا متطرفا حين تمسـك بسيادة الجنس اليونانى على الأجناس الأخرى .

ثالثا : هاجم أرسطو مثالية أفلاطون فى حين أنه لم يستطع أن يتخلص هو من تأثير تلك المثالية بل أتى بمثالية أكثر منها بعدا عـن الواقع مخالفا بذلك منطق مذهبه! وذلك يتضح من نظريته فى المدينـة

---

[١] أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٤٧-٣٤٨ .

الفاضلة، إذ طالب بأن لاتتعدى مساحة المدينة مدى رؤية الإنسـان من الجهات الأربع إذا نظر من على ربوة، فهل هذا يصح علما بأنـه فى عصر أرسطو كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها إذ لم يكن في مقدورها مثلا أن تدافع عن نفسها أمام الإمبراطوريـة المقدونيـة التي أسسها الإسكندر الأكبر [(١)] ، ويبدو أن خياله قد قصر عن إدراك الأهمية الثورية لفتح الإسكندر للبلاد الشـرقية ومـزج الحضـارتين الغربية والشرقية [(٢)] .

رابعا : حدد أرسطو إجراءات تعسفية ضد زيادة سكان المدينـة – كما أشرنا– كان خليقا بأرسطو ألا يسرف فيها وهو المعلـم الأول الذى درس النفس الإنسانية وأدرك قيمتها، أليس الجنين إنسانا بـالقوة وأليس للطفل المشوه نفس جديـرة بـالاحترام؟ فمطالبتـه بـإعدام المشوهين وقتل الجنين تعد وصمة أخرى فى جبين أرسطو لايغفرهـا له أى دارس لفلسفته السياسية على مر التاريخ .

خامسا : يقول سباين إن هناك فارقا أساسـيا بيـن أفلاطـون وأرسطو يتجلى فى كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية ، ذلك أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون دائمـا الدولـة الثانية فى ترتيب أفضل الدول، وأن ما سبقت الإشاره إليه من رفـض أرسطو للشيوعية يدل على أنه لم يتقبل قط ولو كمثـل أعلـى تلـك

---

(١) برتر اندرسل، نفسه، ص ٣٠٩ .

(٢) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ١١١ .

الدولة المثالية الواردة فى جمهورية أفلاطون فقد كان مثلـه الأعلـى على الدوام الحكم الدستورى لا الإستبدادى حتـى ولـو كـان ذلـك الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذى يصدر عن الملك الفيلسـوف[1]. وهذا فى نظرنا خطأ بين وقع فيه سباين إذ أن الناظر إلـى حديـث أرسطو عن المدينة الفاضلة يجد أنه لم يكن يتحدث عن تلك المدينـة الدستورية القائمة على حكم القوانين فقط بل إن إضافة حديثـه عـن ضرورة أن يتم انتخاب ذلك الشخص العظيم الحكيـم إذا مـا ظـهر رئيسا مدى حياته للدولة يعد إشارة واضحة إلى موافقة أرسطو التامة على حكم الملك الفيسلوف إذا ما تيسر وجوده وهو لايختلف فى ذلـك عن أفلاطون، فلقد أدرك أفلاطون فى القوانين أنه قد لايتوافر ذلـك الحاكم الفيلسوف فاستعاض عن ذلك بحكم القوانين ومـن ثـم فـإن موقف أرسطو النهائى لم يختلف كثيرا عن موقف أفلاطون .

---

[1] جورج سباين، نفسه المرجع السابق، ص ١١٧-١١٨ .

الباب الثانى

الفكر السياسى الغربى
فى العصرين الرومانى والوسيط



الفصل الأول

الفكر السياسى فى العصر الرومانى

تمهيد ..

- **أولاً** : أبيقور والمفهوم التعاقدى للدولة .
- **ثانياً** : الرواقيون والدعوة إلى الدولة العالمية .
- **ثالثاً** : فلسفة شيشرون السياسية .

الفصل الأول

الفكر السياسى فى العصر الرومانى

تمهيد : من دولة المدينة إلى الدولة العالمية :

جرت العادة لدى الناظرين إلى الملامح العامة لتطور الفكر السياسى أن يتجاوزوا عن النظر فى الفترة التى تلت وفاة أرسطو وحتى ظهور الإسلام، نظرا لأن الفكر السياسى على الصعيد الفلسفى النظرى لم يتطور كثيرا فى تلك الحقبة ولم يضف فيه المفكرون جديداً يذكر اللهم إلا بعض التدعيم لأركان الدولة القوية بموجب بناء نسق قانونى قوى كان مثاله الأعلى القانون الرومانى الذى واءم واضعوه بين مركزية الدولة وقوانين الشعوب الخاضعة للإمبراطورية .

ولكن الحقيقة أنه كانت هناك بعض الإضافات السياسية سواء على الصعيد النظرى أو على الصعيد التطبيقى العملى؛ إذ لايمكن أن نتصور الانتقال من مفهوم "دولة المدينة" اليونانية إلى عصر الإمبراطورية المقدونية ثم الإمبراطورية الرومانية وكذلك ظهور المسيحية وماصاحبه من تجديد فى العقيدتين الدينية والسياسية، لايمكن أن نتصور أن ذلك الانتقال لم يصاحبه أى تطور يذكر فى الفكر السياسى .

فالحقيقة التى لايمكن أن تنكر هى أن تطورا قد حـــدث؛ فقـد انهار مفهوم دولة المدينة المثالية، وتكونت الامبراطوريات الضخمـــة وقد صاحب ذلك دون شك الدعوة إلى مبادئ فلســـفية جديـــدة مثـــل الإخوة العالمية وضرورة المشاركة السياسية بين الشعوب المختلطـــة، وكذلك العودة إلى فكرة القانون الطبيعى والاستفادة منه فـــى تعظيـــم فكرة المواطنة العالمية التى نادى بها الكلبيون والرواقيون.. الـــخ ..

ويكفينا فى هذه العجالة أن نشير إلى أبرز معالم التطور فـــى هذه الحقبة التى كثيرا مايهملها الناظرون إلى المعـــالم الكـــبرى فـــى تطور الفكر السياسى القديم .

أولاً : أبيقور والمفهوم التعاقدى للدولة

على الرغم من الطابع السلبى للفكر الابيقورى الداعى إلى الانسحاب من الحياة الاجتماعية والاكتفاء بالتماس السعادة من داخل الفرد بممارسة اللذة المعتدلة ومحاولة التخلص من آلام الجسم والنفس معا عبر الاكتفاء بحياة الصحبة والصداقة داخل مجتمع المدرسة الأبيقورية، على الرغم من ذلك إلا أن أبيقور[1] لم يكن من أنصار تلك، فبالإمكان أن نستند إلى أحد المبادئ الأخلاقية الأبيقورية لنكتشف البعد السياسى فى تفكيره ؛ فمن أهم المبادئ هى الدعوة الإيجابية إلى الإقبال على الحياة والحصول على اللذة. ومادام الحصول على اللذة لايمكن أن يتكامل إلا بالإتصال بالأخرين ومشاركتهم حياتهم، فمن الطبيعى أن يكون من ضمن حقوق الفرد الطبيعية أن ينتفع بهذا الاتصال بالأخرين عبر صورة من صور التعاقد التى يلتزم بها الطرفان ؛ الفرد والمجتمع الذى يتصل به أو

---

[1] عاش أبيقور بين عامى ٣٤١ — ٢٧١ ق.م .

انظر تفاصيل حياته ومؤلفاته فى : The Greek Atomists and Epicurus by C. Bailey, Oxford, At The Clarendon Press 1928, PP. 217-231.

وانظر كذلك : كتابنا نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة — دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الفصل الخاص بالأبيقورية كفلسفة للحياة ، مكتبة الانجلو المصرية — الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧ .

من خلاله بآخرين . وها هو أبيقور يعبر عن هذا الحق بقوله "إن الحق الطبيعى تعاقد نفعى الغاية منه ألا يسىء الناس إلى بعضهم البعض"[1] .

فالغرض من المجتمع المدنى إذن لايتحقق إلا إذا حدث ذلك التعاقد النفعى بين أفراده بحيث لايسىء أحدهم إلى الآخر وبحيث يتحقق للجميع تبادل المنافع فى أمان وطمأنينة , وبالطبع لايمكن أن نفهم هذه الدعوة الأبيقورية إلا فى ضوء تلك الظروف السياسية المضطربة للدولة الرومانية فى عصره والتى افتقد المواطنون الأمان فى ظلها !

إن الإنسان الفرد لن يخرج من عزلته الأبيقورية إلا إذا حدث هذا التعاقد المأمول بحيث يمارس الفرد حياته الاجتماعية ويحصل على منافعه وهو آمن من أذى الآخرين، فالحقيقة التى يدركها أبيقور جيدا هى "أنه لامعنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التى لم تتعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض. ولامعنى لهما أيضا عند الشعوب التى لم تقدر على إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد بالآخر وألا يلحقه منه ضرر"[2] وماذلك إلا لأن أبيقور مؤمن بأنه

---

[1] أبيقور، الحكم الأساسية،XXXI ، منشورة بكتاب : جلال الدين سعيد : أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة،الدار العربية للكتاب، ص ٢١٢.

[2] نفسه، ص ٢١٢ – ٢١٣ .

"لايوجد عدل في ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أي مكان كان وفي أي عصر كان"[١] .

ولاشك أن أبيقور هنا إنما يتفق مع أسلافه من السوفسطائيين الذين قرروا أن الإنسان معيار كل شئ. وأن الدولة تقوم على اتفاق الأفراد على معنى معين للعدل. وأن هذا المعنى يمكن أن يتغير من عصر إلى عصر، المهم أن يكون هذا المفهوم للعدل متفق عليه بين أفراد هذا المجتمع حسب التعبير الأبيقوري السابق فالعدل ينبغي أن يكون "هو عينه بالنسبة إلى الجميع ولاسيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية" [٢].

إن المعيار الذي يقيس به أبيقور صلاحية مفهوم العدالة التي تقوم عليه الدولة هو النفع والفائدة المتبادلة التي تقود الأفراد في ذلك المجتمع المدني الذي يشكلونه بحيث لاينبغي أن يكون هناك غلبة لمصالح فرد على آخر، أو لمصالح طبقة على أخرى. وقد صدق أبيقور حينما أكد ذلك بقوله بعبارة حاسمة إنه "إذا ماوضع بعضهم قانونا لايخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لايملك قط صفة العدل"[٣] .

---

[١] نفسه، XXXIII، ص ٢١٣ .

[٢] نفسه ، XXVI ، ص ٢١٣ .

[٣] نفسه، XXXVII ، ص ٢١٣.

إن الأمن الاجتماعى وتبادل المنافع والفوائد هـو إذن أساس تحقق العدالة بل هو ماهيتها عند أبيقور .

إن فكرة أبيقور عن الدولة والعدالة إذن بسيطة جـدا وعمليـة جدا، فهو لايستنبطها من نظرات تأملية ميتافيزيقية وإنما يستخرجها من قلب الواقع الاجتماعى الذى يعيشه، فلا عدالة فى مجتمع لايشعر فيه الفرد بالأمن والأمان. والشقاء كل الشقاء لأناس افتقدوا حياة الصداقة والمحبة الممتعة بافتقادهم الأمان والعدل .

ثانياً : الرواقيون
والدعوة إلى الدولة العالمية

لقد وعى الرواقيون تطور مفهوم الدولة على صعيد الواقع السياسى منذ انهيار مفهوم دولة المدينة وبداية تأسيس الاسكندر الأكبر للإمبراطورية المقدونية وحتى عصور الدولة الرومانية المتعددة فى تطوراتها المختلفة حتى الثلث الأول من القرن السادس الميلادى . وقد تطور تبعا لذلك بلا شك مفهومهم للدولة والدور القانونى فيها. وهذا التطور نلمحه عموما فى الفكر الرواقى الذى تطور عبر عصور المدرسة الرواقية الثلاثة ؛ الرواقية القديمة، والرواقية الوسطى والرواقية الحديثة [١].

وإذا كان من الصعب علينا الآن تتبع كل ماحدث من تطور فى الفكر الرواقى عموما وفى فكرهم السياسى خاصة، فإنه لايصعب علينا أن نتتبع ذلك الخيط المشترك الذى اتفق الرواقيون عليه ولم يغيروا فيه كثيراً . إنه الخيط الذى نبع من جوهر فكرهم الفلسفى بدءاً من مؤسس الرواقية زينون وحتى آخر زعمائهم الكبار ماركوس أوريللوس .

---

[١] انظر : تطور الفكر الرواقى وأهم أعلامه ومؤسسى المدارس الرواقية الثلاث فى : د.عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١م .

إن الفلسفة الرواقية فى جوهرها كانت دعوة إلـــى ضـــرورة التوافق بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية بمعناهـــا الواســع. ويقوم هذا التوافق على أساس أن جوهر الإنسان والطبيعة واحد هـــو العقل، فالعقل الإنسانى إنما هو جزء من العقل الكلى Logos للعـــالم. وبما أن الجزئى هو فرع الكلى ومنبثق منه فإنه لا يمكن أن يخـــرج عليه أو يتمرد على قوانينه . ومن هنا كانت الدعوة الرواقيـــة إلـــى التوافق بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى أو عقـــل الطبيعـــة Logos وهما بمعنى واحد عندهم ؛ فالعقل الإلهى يكلأ الكل برعايته وعنايتـــه والإنسان الرواقى مدرك لذلك ومن ثم فهو يفعل ماتمليه عليـــه إرادة الإله المتمثلة فى القدر .

وهذا التوافق جعلهم يؤمنون بـــالمبدأ الشـــهير "العيـــش وفقـــا للطبيعة" وعلى الصعيد السياسى يكون نتيجة الإيمـــان بـــهذا المبـــدأ، الإيمان بأن جميع البشر سواسية لافرق طبيعى بينهم إلا فى المواهـب والقدرات المؤهلين لها والتى تجعل أدوارهم فى هذه الحياة متفاوتـــة وطبقاتهم متمايزة. وكما أن لجميع الكائنات أدوارها المرسومة ســـلفا من قبل الإرادة الإلهية والقدر، فكذلك جميع البشر. ومن ثم فإن علـــى الإنسان الحكيم أن يدرك أنه وجميع مافى العالم من كائنات يخضعون لقانون واحد مسيطر وهو القانون الحاكم والموجه لكل مايجرى فـــى الكون .

وقد عبر أعلام الرواقية الأوائل عن ذلك، فقد كتب بلوتـــارك Plutarque عن عقيدة زينون الرواقى السياسية قائلا"إن ماكتبه زينـــون

لو كان يحلم قام الإسكندر بتحقيقه.. لقد جمع فى إنـــاء واحـد كـل شعوب العالم ، وأمر الجميع أن يعتبروا الأرض وطنهـــم وجيشـه قلعتهم، والناس الأخيار كأهل والأشرار كأجانب"[١].

كما عبر عن نفس الاعتقاد بصورة واضحة قول كريســبوس فى مستهل كتابه "عن القانون" "إن القانون هو الحاكم المسيطر علـى أعمال الآلهة والبشر جميعا. ويجب أن يكون هو الموجـه والحـاكم والمرشد لما هو شريف ورصين، وهو الفيصل فيما هو حق ومـاهو باطل وهو الذى يهدى كل الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلى مـايجب عمله ويمنعها عما لايصح عمله[٢] .

إذن لقد كانت الدعوة الرواقية إلـى الدولـة العالميـة ذات المواطن العالمى مسألة طبيعية فى ظل الاعتقاد بخضـوع الجميـع سواء كانوا بشرا أو كائنات أخرى لنفس القانون الواحد. وكان مـن الطبيعى أيضا أن يرفضوا تلك الفوارق الاجتماعية المصطنعة بيـن البشر فى أماكن معينة من العالم، حيث كانوا يعتقدون مثل الكلبييـن بأن هذه الفوارق لادلالة لها ولا معنى فى ظـل الدولـة العالميـة، فاليونانيون والبرابرة والأشراف والعامة والأرقاء والأمراء والأغنياء والفقراء كلهم سواء يخضعون لنفس القانون ولنفس القـدر الواحـد، والفرق الوحيد بينهم هو الفرق بين العاقل والأحمق، وبيـن الرجـل

---

[١] نقلا عن : جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، ص ١٢٢ .

[٢] نقلا عن : جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الثانى ترجمة حسن جـلال العروسى، دار المعارف ط ٢ ١٩٦٩م ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

الذى يمكن أن يهديه الإله إلى الصواب وبين الرجل الذى يجب أن يدفع إلى ذلك قسرا[١].

لقد قال كريسبوس أنه لايوجد رجل "عبد" بالطبيعة، وإنه ينبغى أن يعامل بوصفه "عاملا مستأجرا مدى الحياة"[٢]. وبالطبع فإن هذه الرؤية تختلف تماماً عن رؤية أرسطو الذى نظر إلى الرقيق باعتباره آلة حية ينبغى أن تشن الحروب للحصول عليها لمواطنى دولة المدينة !!

لقد دعى الرواقيون إذن إلى تقليص الفوارق الاجتماعية بين البشر والنظر إليهم نظرة فيها إنصاف للجميع رغم تفاوت قدراتهم وأدوارهم .

لقد سعى الرواقيون كذلك – واستنادا إلى رؤيتهم الفلسفية العامة – إلى زيادة الارتباط والإنسجام بين الدول فى إطار الدعوة إلى تلك الدولة العالمية أو على الأقل فى إطار الاعتقاد فيها، سعوا إلى التأكيد على أن لكل إنسان قانونان ينبغى أن يخضع لهما؛ أولهما قانون مدينته أو دولته الخاصة، والثانى قانون المدينة أو الدولة العالمية، ونظروا إلى الأول على أنه أقرب إلى كونه مجرد عادات وتقاليد تختلف باختلاف المدن والدول المحلية، ونظروا إلى الثانى باعتباره قانون العقل. ومن ثم فإنه ينبغى للقانون الثانى قانون العقل

---

[١] سباين، نفسه المرجع، ص ٢١١ .

[٢] نفسه .

أن يهيئ معياراً تلتزم به شرائع المدن والدول المحلية وأن يعبر عن قدر متزايد من الوحدة الكامنة خلف كثرة الشرائع والعادات والتقاليد المختلفة. إن الرواقيين يميلون إلى الاعتقاد بإمكان فرض وجود نظام عالمي واحد يعبر عنه قانون واحد يمكن وإن كان يمكن أن يكون له فروع شتى محلية لانهاية لها [١].

وعلى أية حال فقد ظهر هذا المنحى للفكر الرواقي نحو عالمية الدولة مواكبا لتطور الأحداث السياسية العالمية، وملائما تماما للإمبراطورية الرومانية التى صارت تضم العالم المعروف كله تقريبا آنذاك من أقصاه فى الشرق إلى أقصاه غربا بما فيه من شعوب مختلفة [٢].

لقد أوجز زينون معالم فكر الرواقيين السياسى فى رسالة بدأها بنقد فكر أفلاطون السياسى، وأهم هذه المبادئ مايلى[٣] :

(١) إن الدولة المثالية هى الدولة العالمية، ويجب وضع نهاية للدول الصغرى العديدة التى لكل منها قوانينها ونظمها ومفهومها الخاص عن العدالة .

---

[١] سباين، نفس المرجع، ص ٢٢١ – ٢٢٢ .

[٢] انظر : د. عبدالكريم أحمد، بحوث فى تاريخ النظرية السياسية، مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية ١٩٧٢، ص ٦٧ .

[٣] انظر هذه المبادئ فى : فؤاد شبل، الفكر السياسى، جـ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص١٤٩ – ١٥٠ .

(٢) الرعوية عامة للناس جميعا، ويخضعون جميعا لنظام تشريعى واحد يقره المنطق والعقل ولايؤثر فيه العرف ولاتتحكم فيه التقاليد والأعراف .

(٣) التخلص من النظم المصطنعة مثل المعابد والنقود والمحاكم والزواج .

(٤) المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات .

(٥) إلغاء الرق لمخالفته شريعة الطبيعة ولقيامه على القسر والإرهاب .

(٦) لايتمايز عنصر على آخر ولافرد على آخر إلا بالعمل الصالح الذى هو حصيلة العقل وذلك لأن الكون هو الإله، والإله هو العقل .

وقد ظلت هذه المبادئ السياسية تمثل الأساس والجوهر الذى لم يطرأ عليه أى تغير رغم ماطرأ من تغيرات فى فكرهم العلمى وفكرهم السياسى ، فقد ظلت وحدة الجنس البشرى والمساواة بين البشر ، والعدالة فى الدولة والمساواة بين الرجال والنساء واحترام حقوق الزوجات والأطفال وعمل الخير، وحب وطهارة السريرة والتسامح والإحسان إلى الآخرين والشعور بالإنسانية فى كل الأحوال فى حالة الضرورة القصوى التى تقضى بمعاقبة المجرم بالإعدام، ظلت هذه الأشياء هى الأفكار السياسية التى تملأ كتب الرواقيين

المتأخرين [١].

ولقد ساعدت كتابات بنايتوس - وهو من أعلام الرواقية الوسطى – فى اكساب هذه الأفكار، بعداً إنسانياً أكثر كما ساعدت كتابات المؤرخ والفيلسوف الشهير بوليبيوس فى تخليص الأفكار الفلسفية التقليدية للرواقيين من التعقيدات الفلسفية وصارت أقرب إلى الفهم العام. ولذلك فقد انتشرت هذه الأفكار بين الرومانيين وجعلتهم من المؤمنين بقانون الطبيعة الذى يتضمن المبادئ المطلقة للعدالة، كما أثرت تأثيرا بالغا فى حركة الفقه القانونى الرومانى وتدوين القوانين التى نشطت حول القرن الأول قبل الميلاد وبلغت ذروتها فى القرنين الثانى والثالث بعد الميلاد[٢].

ولاشك أن تولى أحد الرواقيين الكبار ماركوس أوريللوس [٣] السلطة فى روما فى القرن الثانى الميلادى كان إيذانا بتغلغل الفكر الرواقي في كل أرجاء العالم القديم، وكان إيذانا بتحويل هذا الفكر السياسى من مجرد نظرات فلسفية يؤمن بها أهل الرواق إلى واقع حى يعيش به الناس داخل الإمبراطورية الرومانية ؛ فقد نجح

---

(١) سباين، نفس المرجع، ص ٢٥٥ – ٢٢٦ .

(٢) انظر : د. عبدالكريم احمد، نفس المرجع ، ص ٦٦ – ٦٧ .

(٣) انظر لمحة عن حياة ماركوس أوريللوس فى المقدمة التى كتبها جون جاكسون فى ترجمته لكتاب ماركوس "الأفكار أو "التأملات" :

The Thoughts of Marcus Aurelius Antonius, Translated by John Jackson, Oxford University press, London 1928, pp . Ix – xx.

ماركوس أوريليوس فى صياغة فكرة وحدة الكون السياسية والتشريعية حيث كان من آرائه أنه لما كان الفكر مشاعا بين الكائنات البشرية، فإن العقل البشرى – وهو شائع بين الناس – هو الذى يقودنا إلى فعل هذا والامتناع عن ذلك ومن ثم فإن من الطبيعى أن يؤمن الجميع أو على الأقل يمكنهم الاتفاق حول قانون عام مشترك بين الجميع يجعل منهم أخوة مواطنين وأعضاء فى جماعة سياسية واحدة هى العالم بأسره [1].

لقد كان أوريللوس يعتبر نفسه مجرد كائن بشرى ومواطن عالمى رغم أنه كان امبراطورا لروما فى أزهى عصور ازدهارها .

ولاشك أن هذه الآراء الرواقية السياسية تتسم بالثورية والديناميكية – على حد تعبير فؤاد شبل – خاصة فيما يتصل بدعوتها إلى الأخوة العالمية وحكم العقل والقانون الطبيعي والرعوية العالمية ولاتقف ثوريتها على عصرها بل لاتزال تعتبر ثورية ومثالية فى كثير من جوانبها حتى فى عصرنا الحاضر[2].

---

[1] انظر فؤاد محمد شبل، نفس المرجع، ص ١٥٠ .

[2] نفسه .

ثالثاً : فلسفة شيشرون السياسية

تمهيد :

لاشك أن شيشرون من بين المنتمين إلى الفلسفة الرواقية والمؤمنين بها رغم تتلمذه على مدارس فلسفية وقانونية عديدة، أقول أنه من بينهم من يمكن الحديث عن فكر فلسفى سياسى واضح لديه إذ كان يملك فكراً انتقائيا يتسم بالاصالة رغم أنه اغترف من كل المصادر اليونانية بلا استثناء فقد استمد عناوين مؤلفاته السياسية من أفلاطون، وضمنها أفكاراً رواقية تأثر فيها بكل معاصريه من الخطباء ورجال القانون والفلاسفة وخاصة أبيقور .

ورغم أن شيشرون لايمثل فى نظر شوفالييه حلقة من حلقات التاريخ الفكرى، إلا أنه يقر بأن الفلسفة السياسية فى روما لم تبدأ إلا معه، وأنه كان بكل معنى الكلمة الكاتب السياسى الأول لهذه المدينة ذات النزعة العالمية التى تهيمن عليها قضايا العمل والقوة[1] .

أولاً : حياة شيشرون السياسية :

ولد ماركوس توليوس شيشرون فى إحدى البلاد الواقعة على

---

[1] انظر : شوفالييه، نفس المرجع، ص ١٣٠ .

بعد ستين ميلاً فى الشمال الشرقى من روما[١] ،وعاش حياة تعليمية وسياسية حافلة حتى وفاته عام ٤٣ قبل الميلاد فقد درس القانون وتدرب على يد أمهر محامى عصره، كما درس الفلسفة على يد ثلاثة من أشهر المدارس الفلسفية التى عاصرها حيث درس الأبيقورية على يد فايدروس، كما درس فلسفة الأكاديمية على يد فيلو، ولكنه ارتمى فى النهاية فى أحضان التعاليم الرواقية فدرس المنطق والفلسفة الرواقية بشتى اتجاهاتها. ومع ذلك فقد استقى أفكاره الفلسفية والسياسية وثقافته العامة من مصادر شتى لعل أهمها دراسته للفلسفة الأفلاطونية والأرسطية إلى جانب الفلسفة الرواقية على وجه الخصوص[٢] .

ورغم أنه لم يكن فيلسوفا بالمعنى المتعارف عليه، إلا أنه كان يمتلك مواهب الفيلسوف ممزوجة بقدرات المشرع القدير والسياسى الواعى حيث امتد به العمر ليشاهد تداعى النظام الجمهورى فى روما وصعود نجم يوليوس قيصر، لكنه لم يعش ليشاهد قيام امبراطورية أغسطس . لقد واتته الشهرة وأصبح أحد أعلام روما وانتزع إعجاب الناس وتقديرهم فى بداية حياته العملية لكن مركزه

(١) انظر نبذة عن حياة شيشرون فى : J.M.Ross: Introduction to the English Translation to Cicero,s" the Nature of the Gods "by Herace Penguin McGregor, books, England 1972 PP. 8 FF.

(٢) انظر : Ibid .

وأيضا فؤاد شبل : نفس المرجع ص، ١٥٦ .

السياسى قد تعثر فى أواخر عهده لحرصه على الإبقاء على التقاليد الدستورية القديمة، فقد هاجم الطبقة الأرستقراطية وندد بعدوانها على حقوق الشعب، كما شجب نزعة قيصر الفردية ثم ندد بسياسة مارك انطونيوس فى العديد من خطبه وكلفه طيشه حياته .

لقد تولى شيشرون أرفع مناصب الدولة سواء فى روما أو فى الأقاليم التابعة لها، ولكنه حينما تولى منصب قنصل روما أنذر ذلك بسقوطه حيث لم يمض على ذلك خمس سنوات حتى وجد نفسه منفيا لمدة عام. ولم يعد بعد ذلك إلى سابق عهده فى تولى المناصب المرموقة[١] .لقد عاش شيشرون إذن حياة سياسية حافلة شارك فيها فى صنع التشريعات والقرارات كما تولى المناصب التنفيذية وكان فى كل الأحوال قريب الصلة ببواطن الأمور فى الإمبراطورية الرومانية مما انعكس بلا شك على كتاباته السياسية المختلفة، فقد كتبها بعين الخبير وليس فقط بعين الفيلسوف المتأمل عن بعد .

ثانيا : مصادر فلسفته السياسية :

لقد كتب شيشرون عشرات الرسائل والعديد من المؤلفات[٢]، وإن كان أهم مؤلفاته السياسية هى مؤلفه "عن الجمهورية" ومؤلفه

---

(١) فؤاد شبل ، نفس المرجع، ص ١٥٦ .

(٢) انظر قائمة مؤلفاته وتواريخ كتابتها فى: Cicero : Selected works., English translation by Michel Grant, penguin books, England 1971, p.251 – 252.

"عن القوانين" وواضح أنه استوحاهما من مؤلفـي أفلاطـون بنفـس العنوان . وكذلك مؤلفة الكبير "بحث فى الواجبات" [١].

ولقد تركز جهد شيشرون فى هذه المؤلفـات علـى محاولـة تكييف مذاهب الرواقية الوسطى وخاصة مذهب بنايتيوس مع أسـاليب التفكير الرومانية [٢]. ولقد اعتبر سباين أن الكتابين الأوليـن اللذيـن كتبهما شيشرون فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد يعدان بمثابـة "أفضل الفهارس التى تسجل الفكر السياسى فى روما وعلى الأخـص فى الدوائر المحافظـة والأرسـتقراطية خـلال أيـام الجمهوريـة الأخيرة"[٣].

وإذا أردنا أن نفهم شيشرون جيدا ونقدر قيمة عمله من الناحيـة التاريخية، فإن علينا – والكلام لايزال لسـباين ـ أن نمـيز تميـيزا حاسما بين الأغراض المباشرة التى استهدفها من كتاباته وبين الأثـر البعيد الذى أحدثته هذه المؤلفات على مر الأيام؛ فأما عن تأثيره فـى الفكر السياسى فقد كان عظيما جدا، على حين فشل فشلا كاملا فـى الأغراض المباشرة التى استهدفها وقتئذ من كتاباته، إذ كـان الدافـع الأدبى الذى حدا به إلى الكتابة هو تمجيد الفضائل الرومانية التقليديـة المتصلة بالخدمة العامة وبمركز رجال الدولة الممتـاز ومسـتقبلهم،

---

[١] شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص ١٣٠ .

[٢] نفسه .

[٣] سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

وتنوير القائمين بها وتوسيع آفاقهم بصبغة الفلسفة الإغريقية. لقد كـان هدفه السياسى إذن هو العودة بعقارب الساعة إلى الوراء، ولم يكـن لذلك الهدف من الناحية الواقعية أى نصيب فى زمانه كما لم يكن لـه أثر بعد جيل من وفاته [1].

أما عن تأثيره البعيد المدى فى الأجيال التاليـة وفـى الفكـر السياسى على مر الأيام وحتى عصورنا الحاضرة فقد كـان عظيمـا بحق، فقد امتد تأثيره منذ بدايات الفكـر المسـيحى وخاصـة منـذ أوغسطين وكتابه "مدينة الله" وحتى القرن المـاضى بشـكل لافـت للانتباه وقد يفوق الحصر فقد أثر فى معظم فلاسفة السياسة والأخلاق والقانون طوال القرون الماضية[2] .

ثالثاً : فلسفته حول "القانون الطبيعى" :

لقد تركزت فلسفة شيشرون السياسية حول تطوير وتأكيد المبدأ الرواقى الشهير الداعى إلى العودة إلى القانون الطبيعى والالتزام بـه والتصرف وفقا له .

لقد كان شيشرون واضحا غاية الوضوح فى البرهنـة علـى فكرته حول الأصل الإلهى للقانون الطبيعى الخالد، ذلك القانون الـذى

---

(١) سباين، نفس المرجع، ص ٢٣٦ – ٢٣٧ .

(٢) انظر محاولة لحصر مدى هذا التأثير قام بها مايكل جرانت فى مقدمة ترجمتـه لأعمـال شيشرون المختارة فى : Cicero: Selected works, pp. 24 – 32 .

اعتبره فى ذات الوقت هو قانون العقل وهو قانون البداهة والتفكير السليم وهو القانون القادر على الحد من جنوح الناس ومن تصرفاتهم الخاطئة وهو ذلك القانون الذى لايمكن أن يصيبه العطب أو الملل لأنه ببساطة يمتاز بصفتين أساسيتين هما : الثبات والإلزام ويمتاز بما يترتب على هاتين الصفتين من نتائج إيجابية تنعكس على حياة البشر حيث يجعلهم أمامه سواسية لافرق بينهم، كما أنه يحافظ على حقوقهم الأساسية وفى ذات الوقت يضمن العقاب الرادع لمن تسوله نفسه فى الخروج على طاعته وعدم الالتزام به لأنه القانون المنبث فى ذات وعقل كل منا كما أنه المتغلغل فى طبيعة الوجود ككل .

تأمل مايقوله شيشرون فى تعبيره عن تلك الأفكار فى نص أصبح أحد الركائز الجوهرية فى درس الفكر السياسى الغربى حتى مطلع العصر الحديث، يقول شيشرون فى مؤلفه "الجمهورية" : "هنالك فى الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم وهو قانون يماشى الطبيعة وينطبق على كل الناس وهو قانون خالد لايتغير ينبغى للناس بمقتضى أحكامه أن يؤدوا ماعليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية، كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ماهو خطأ وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه فى خيار الناس دون شرارهم . وهذا القانون الطبيعى هو مما لايجوز خلقيا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لايجوز الحد من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل ولايستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التنحى عن واجبنا فى إطاعة هذا القانون، وهذا القانون من البساطة

بحيث لايحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره . وهذا القانون الطبيعى لا يمكن أن يفرض حكما على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكما اليوم وآخر للغد ؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل، ملزم لكل الناس فى كل وقت، ولن يكون للناس أبدا إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرع هذا القانون ومفسره وراعيه . والذى يعصى من الناس حكم هذا القانون فاقد حتما خير ما فى نفسه بإنكار خير ما هو كائن فى الإنسان من الطبيعة الحقة وهو بذلك خليق بأن يقاسى شر العقوبات ولو نأى بنفسه عن عواقب مخالفة التشريعات الوضعية"[١].

ولست أشك فى أن هذا الموقف المناصر للقانون الطبيعى بلا حدود إنما هو موقف استند فيه شيشرون ليس على آراء الكلبيين والرواقيين وحدهم، بل استفاد أيضا من ذلك النص النادر الذى كتبه أنطيفون السفسطائى عن المقارنة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى، وتغليبه الأول على الثانى . إنه نفس الموقف الذى وقفه السوفسطائيون أتباع الطبيعة فى مواجهة دعوة بروتاجوراس إلى كل ما هو اتفاقى وضعى .

ولاشك أيضاً أن هذا الموقف الذى يناصر القانون الطبيعى على القانون الوضعى، هو ذاته الذى وجدناه الآن يتكرر بين أبيقور والابيقوريين الذين كانوا أقرب إلى الدعوة البروتاجورية السوفسطائية

[١] نقلاً عن : سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٩-٢٤٠ .

إلى الدولة التعاقدية وإلى منفعة القانون الوضعى وإتاحتـــه الفرصـــة لتبادل المنافع والفوائد بين البشر الخاضعين لنفـــس القـــانون، وبيـــن زينون والرواقيين الذين كانوا أقرب إلى العودة إلى أصـــل القـــانون الوضعى وسيده، الذى هو القانون الطبيعى المســـتند علـــى الطبيعـــة المشتركة للبشر، تلك الطبيعة المتوافقة والمستندة على الطبيعة الكليـــة الواحدة للوجود وللكون ككل .

وهو ذات الموقف الذى تكرر بحذافيره فى المناقشـــات التـــى جرت بين أنصار الموقفين المتعارضين فى مطلع العصر الحديـــث . إن القضية إذن قضية نجح فى إثارتها منذ البدايـــة فلاســـفة القـــرن الخامس من السوفسطائيين، وتأججت مـــرة أخـــرى فـــى العصـــر الهللينستى – الرومانى على يد الأبيقوريين والرواقيين، وتجمدت عـدة قرون لتعود إلى الأضواء والمناقشة الحامية من جديد فـــى كتابـــات فلاسفة ومشرعى العصر الحديث . وان كان التعارض بين الموقفيـــن يعد فى ظاهره تعارضاً بين رأيين فلســـفيين حـــول أيـــهما أهـــم : الخضوع لما هو طبيعى والانحياز له، أم الخضوع إلى ما هو بشـــرى وضعى والإنحياز له ؟! وبعبارة أخرى إلى أيهما ينبغى أن يخضـــع الإنسان ويطيع، هل للقانون الإلهى – الطبيعى أم للقانون الذى وضعه بناء على خبرته السياسية والاجتماعية فى هذه الحياة ؟!

وأيا كانت إجابتنا على هـذا السـؤال وانحيازنـا إلـى أحـد الموقفين، فإن المهم فى اعتقادنا أن ننظر فى النتائج المترتبـة علـى كليهما .

وأهم النتائج التى ترتبت على الموقفيـن معـاً فـى عصـر السوفسطائيين هو ميلهم جميعاً سواء كانوا من أنصار الإنسان أو مـن أنصار الطبيعة إلى ضرورة الاعتقاد بأن البشر سواء وأنه لا فـرق طبيعيا بينهم، وأن كل ما يقال من فروق بينـهم إنمـا هـى فـروق مصطنعة اصطنعها البشر اصطناعا .

ونفس الأمر نجده هنا فى الموقف الرواقى الذى يعـبر عنـه شيشرون خير تعبير، فالناس فى ضوء هذا القانون الطبيعى سواسـية، لا فرق بينهم . وقد ذهب شيشرون إلى أبعد من ذلك حينمـا أكـد أن "ما يحول بين الناس وبين التساوى بغيرهم ليس إلا مزيجاً من الخطـأ وسوء العادات وزيف الآراء" [1].

لقد أصاب شيشرون كبد الحقيقة حينما أدرك أن الفلاسفة فـى جميع العصور وتحت كل الظروف قد بحثوا عن جوهر العدالة وأنهم جميعاً إنما تمنوا فى كل ما قالوه أن يسود المجتمع الإنسانى العدالـة لأن الإنسان جدير بأن يحيا حياة يسودها العدل . كما أصـاب كبـد الحقيقة حينما تجاوز عن اختلافهم فى الآراء حـول معنـى العدالـة

(1) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٠ .

وحول كيفية تطبيقها فى المجتمع، ليؤكد للجميع أن العدالة الحقة " لا تبنى على أراء الناس بل على أحكام الطبيعة" [1] فتلك الآراء والمعتقدات الزائفة التى تبناها البشر نتيجة انحراف بعض العقول الضعيفة هى التى سارت بهم "على غير هدى إلى أية اتجاهات أرادها لها الهوى" ولولا هذا الإنحراف "لما تسنى لأحد منا أن ينفرد بذاتية خاصة ولكان كل الناس متشابهين" [2].

وربما يكون السؤال الذى يتبادر إلى الأذهان هنا هو : إذا كان ذلك هو موقف شيشرون الثابت من القانون، حيث يفضل القانون الطبيعى على القانون الوضعى، فما هو موقفه من القانون الرومانى الذى يعتبر أفضل اختراع قدمه الرومان للبشرية ؟!

وتأتينا إجابة شيشرون مؤكدة أنه لا تعارض بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى إذا ما أدرك واضعو الأول أنهم إنما يضعون القانون المعبر عن الطبيعة الأصيلة للإنسان والذى يصلح للتطبيق تحت أى ظروف وفى كل مكان ؛ فالقانون فى رأيه ليس مجموعة من القواعد المتعارف عليها يضعها الناس لمنفعتهم، بل هو "شئ أبدى يحكم الكون كله .. وهو سابق على كل شئ آخر، ومن ثم فإن ما هو صواب وحق شئ أبدى لا يبدأ وينتهى من القوانين الموضوعة" [3] .

---

[1] شيشرون، عن القانون . نقلاً عن سباين، نفس المرجع، ص ٢٤١ .

[2] نفسه .

[3] د. عبدالكريم أحمد : نفس المرجع السابق، ص ٦٨ .

وعلى ذلك فإذا ما اتفقت القواعد والقوانين المكتوبة مع هذا القانون الطبيعى الأبدى اكتسبت صفة "القانون" ووجب الالتزام بها وطاعتها، وإذا لم تكن كذلك فليس على الإنسان أى التزام بطاعتها . ولعل ذلك الموقف يقودنا إلى تساؤل آخر حول صورة الدولة يحلم بها شيشرون وصورة القانون الذى تنفذه هذه الدولة ويخضع له أفرادها ؟!

رابعاً : معنى الدولة عند شيشرون :

لقد حاول سباين أن يبلور صورة الدولة عند شيشرون من خلال تعريف الأخير للدولة بقوله إنها "مصلحة الناس المشتركة" ، فكأن الدولة هى تلك الجماعة المعنوية التى تتشكل من أى مجموعة من البشر الذين يصبحون مواطنين لها ويخضعون جميعاً لقانون هو مشاع بينهم ويعبر عن مصالحهم المشتركة [(١)].

وتعريف شيشرون السابق للدولة هو أقرب ما يكون فى نظر سباين إلى التعريف الإنجليزى لكلمة كومنولث Commonwealth . والكومنولث هو مصلحة الناس المشتركة، ولا يقصد بهؤلاء طبعا أى مجموعة من الناس اجتمعوا حيثما اتفق، بل المقصود بهم أولئك الذين يجتمعون فى أعداد كبيرة وتربطهم روابط عديدة أهمها الإتفاق حول رأى مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة فى المساهمة معا

---

(١) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٢ .

فيما يعود عليهم جميعا بالنفع المشترك . فالدولة إذن أشبه بمؤسسة مساهمة، مواطنوها أعضاء فى هذه المؤسسة لأنها ملك عام لهم جميعا . وهذه الدولة المؤسسة تقوم بتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل [١].

ويترتب على هذا المعنى للدولة نتائج ثلاث توضح الموقف النهائى لشيشرون حول طبيعة الدولة وقانونها ومصدر السلطة والقوة فيها . وهذه النتائج كما بلورها سباين[٢] هى :

(١) أن الدولة وقانونها ملك لجميع الناس، وأن سلطتها إنما تنبثق من قوة الأفراد مجتمعين . فالناس هنا بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها وتملك بالضرورة القوة اللازمة لتحتفظ بكيانها واستمرارها فى البقاء .

وقد عبر شيشرون عن هذا المبدأ فى تأسيس الدولة فى "الجمهورية" حينما قال : "إن الشئ العام [*] هو شئ الشعب . وبالشعب يجب أن نعنى ليس كل حشد للناس مجتمعين كقطيع بأى طريقة كانت، وإنما فئة كثيرة العدد من أناس تشاركوا مع بعضهم البعض بانتمائهم لنفس القانون، وبنوع من وحدة المصالح .. إن

---

[١] نفسه، ص ٢٤٣ .

[٢] انظر : سباين : نفس المرجع، ص ٢٤٣-٢٤٤.

[*] المقصود بالشئ العام هنا هو الدولة بالمعنى الحديث .

تأسيس أول سلطة عاقلة يجب أن يكون مرتبطا بنفس القضية التي تولد المدينة . وهذه السلطة يجب أن تسند إما لفرد واحد أو لعدة أشخاص مختارين، وإما يجب أن تتولاها الجماهير أى مجموع الشعب" [1].

إن شيشرون لا يعنيه صورة الحكم فى الدولة فقد يكون الحكم ملكيا أو امبراطوريا يرأسه فرد واحد أو قد يكون أرستقراطيا تقوده مجموعة من الأفراد المختارين، أو قد يكون حكم الشعب للشعب أى حكما ديمقراطيا . لا تهم صورة الحكم وإنما المهم أن السلطة الحقيقية فى الدولة ليست فى يد الحاكم وإنما هى للجميع بموجب القانون الذى يخضعون له جميعا . ومن هنا يتولد المبدأ الثانى فى الدولة الشيشرونية .

(٢) إن استخدام القوة سياسيا ذلك الاستخدام السليم القانونى هو فى حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، والموظف العام الذى يمارس استخدامها إنما يعتمد فى ذلك على ما لديه من سلطة بحكم وظيفته وبحكم السند القانونى المخول إليه "فكما يحكم القانون الموظفين، يحكم الموظفون الناس . ويمكن أن نقول بحق إن الموظف ليس إلا قانونا ناطقا، وإن القانون ليس إلا موظفا صامتا" كما عبر شيشرون فى "القوانين" .

---

[1] شيشرون : الجمهورية، نقلا عن شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص ١٣١-١٣٢ .

(٣) إن الدولة نفسها بما فى ذلك قانونها تخضع دائما لقـــانون الإله أو القانون الأخلاقى أو القانون الطبيعى الذى يعلـــو بالحق على التصرفات البشرية والمنظمـــات الدنيويـــة . واستعمال القوة فى هذا الإطار ليس إلا أمرا عارضا فـــى طبيعة الدولة إذ لا يمكن تبريره إلا حينما تشـــتد الحاجـــة إليه لصالح مبادئ الحق والعدل .

إن هذه المبادئ الثلاثة ؛ السلطة من الشعب ولــه، وممارســة السلطة استنادا إلى القانون، وضرورة التبرير الأخلاقى لأى اســتخدام للقوة . هذه المبادئ قد نالت الاستحسان والتأييد المطلق بعـــد فــترة وجيزة من دعوة شيشرون إليها، وأصبحت على حد تعبير سباين مــن بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة [١].

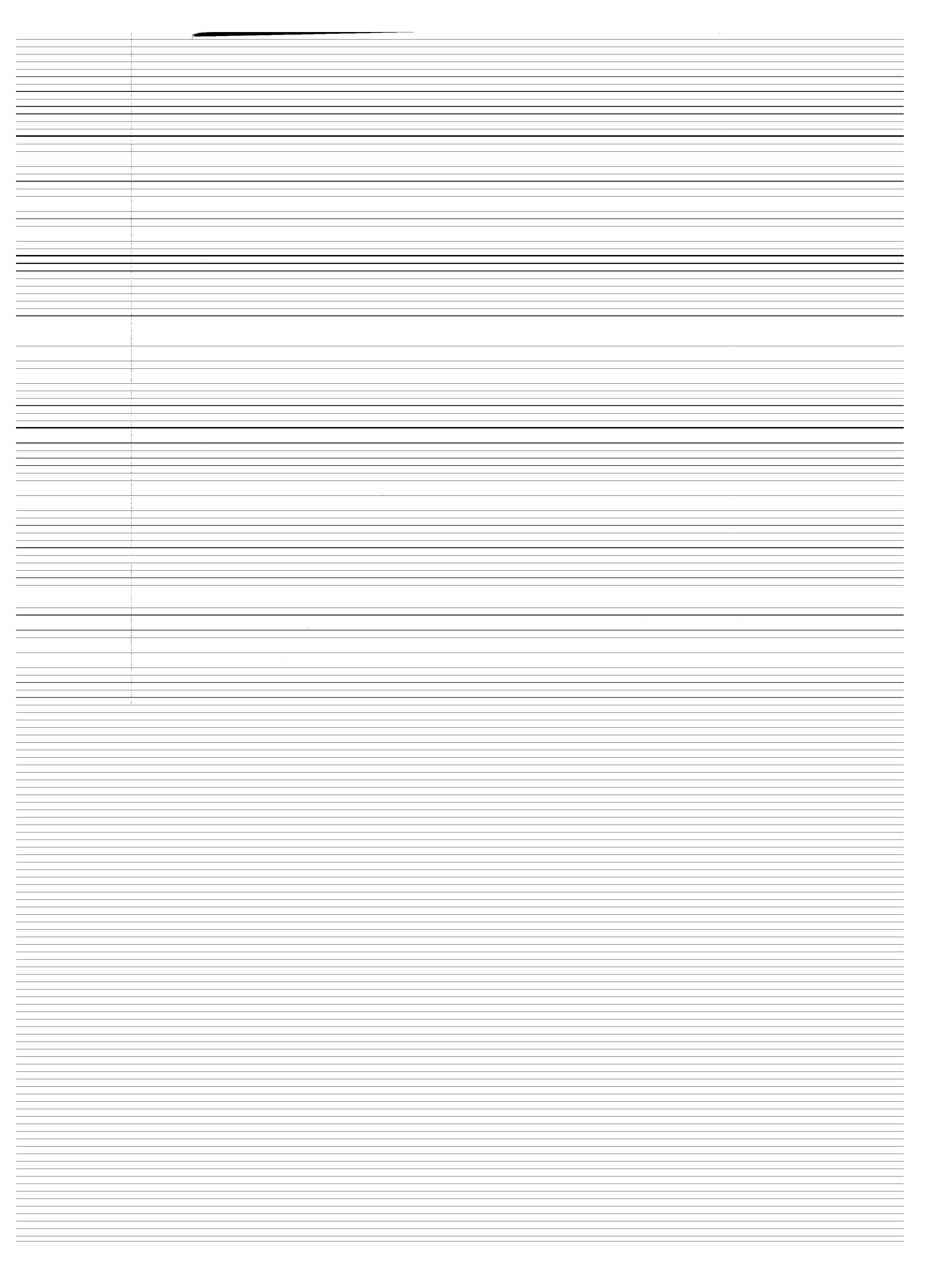
---

[١] سباين، نفس المرجع، ص ٢٤٤ .

الفصل الثانى

الفكر السياسى المسيحى

- **أولاً** : ظهور المسيحية وأثره فى تطور الفكر السياسى.
- **ثانياً** : القديس بولس وأول صورة للفكر السياسى المسيحى.
- **ثالثاً** : القديس أوغسطين وفلسفته السياسية .
- **رابعاً** : القديس توما الأكوينى وفلسفته السياسية .



الفصل الثانى

الفكر السياسى المسيحى

أولاً : ظهور المسيحية وأثره فى تطور الفكر السياسى

لا شك أن ظهور الديانة المسيحية أثر على مجرى الأحداث السياسية فى ربوع الإمبراطورية الرومانية فى الشرق والغرب . وقد كان للتحالف والتشابه والتوافق الفكرى بين التعاليم المسيحية الدينية، والتعاليم الفلسفية الرواقية أثره البالغ فى نمو الاعتقاد الدينى بالمسيحية من جانب، ومن جانب أخر فى ازدياد أنصار الدعوة إلى المساواة بين البشر والأخوة العالمية والدعوة إلى الدولة العالمية التى يتساوى فى ظلها الجميع محكومين بالقانون الطبيعى كما كان يردد الرواقيون، أو محكومة بالقانون الإلهى السماوى كما يردد آباء الكنيسة الأوائل من القديس بولس إلى القديس أوغسطين .

وعلى الصعيد العملى فقد كان لظهور الكنيسة كمؤسسة اجتماعية ودينية مستقلة أثره فى النمو المتزايد للفصل بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة خاصة فى تلك الفترة المبكرة لظهور الدين الجديد .

وقد جاء هذا الفصل على لسان السيد المسيح نفسه حينما جاء بعضهم إليه بغية إحراجه أمام السلطة الرومانية وسألوه : عما إذا كان من الجائز دفع الجزية إلى قيصر أم لا ؟! فقال لهم قولته المشهورة "اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (1).

ففى هذا القول تبدو ملامح جديدة للفكر السياسى الذى سيؤمن به المسيحيون فى ظل الدولة الرومانية الوثنية العقيدة ؛ إذ سيكون ولاء المسيحى موزعا بين الإمبراطور ممثلا لسلطة الدولة السياسية فى شئون الحياة الدنيوية سياسية كانت أو اقتصادية وبين الولاء لراعى الكنيسة ممثلا للسلطة الدينية. وهذا يعنى حلول الثنائية المسيحية محل الأحادية الوثنية، مما يترتب عليه ذلك الصراع الذى سيعيشه المؤمن المسيحى داخل ذاته بهذا الولاء المزدوج لسلطتين إن بدا بينهما التوافق أو عدم التعارض مرة، فإنه سيبدو بينهما الصراع وعدم التوافق مرات ومرات !!

(1) انظر : شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص ١٤٣ .

ثانياً : القديس بولس

وأول صورة للفكر السياسى المسيحى

لعل توقع هذا الصراع داخل نفس المؤمن بالدين الجديد هو ما جعل القديس بولس يبحث القضية من منظور دينى حريص على إزالة التعارض بين الدينى والدنيوى، بين السلطتين الدينية والسياسية، ويطرح هذا الحل الأمثل الذى ارتآه ماثلا فى الإقرار بأن السلطة السياسية إنما هى من داخل السلطة الدينية على اعتبار أن ممثل السلطة السياسية إنما هو بالضرورة أحد خدام الله فى الأرض .

وقد قرر القديس بولس فى رسالته الشهيرة إلى الرومان مبدأ الطاعة للسلطة السياسية القائمة مستندا فى ذلك على حججه الدينية . فها هو يقول :

"لتخضع كل نفس للسلاطين لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله حتى إن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفا للأعمال الصالحة بل للشريرة . أفتريد ألا تخاف السلطة ! افعل الصلاح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح . ولكن إن فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثاً إذ هو خادم الله منتقم

للغضب من الذى يفعل الشر . لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير . فإنكم لأجل هذا توفون الجزية لمن له الجزية . الجباية لمن له الجباية والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام" [1].

ومن يتأمل هذه الفقرة جيدا سيكتشف أمامه أسس الفكر السياسى المسيحى فى تلك الفترة المبكرة من ظهور الكنيسة المسيحية. فهذه الأسس تتمثل فى :

(١) الخضوع للسلطة السياسية القائمة والالتزام بطاعة ما تأمر به فى كل شئون الحياة السياسية والاقتصادية .

(٢) إن هذه الطاعة للسلطة السياسية لا تتعارض مع مبادئ العقيدة الدينية، كما لا تتعارض مع الخضوع لراعى الكنيسة فيما يأمر به بخصوص مزاولة الأنشطة الدينية وممارسة الشعائر الدينية .

(٣) إقرار مبدأ الحق الإلهى للملك أو لممثل السلطة السياسية؛ فقد حاول بولس فى تلك الرسالة توضيح هذا

---

[1] القديس بولس : رسالة إلى الرومان، نقلا عن : جورج سباين، نفس المرجع، ص ٢٦٥.

الحق حينما أقر أن الحكام هم ممثلــون لله فــي الأرض ؛ فالحاكم "خادم الله للصلاح" .

(٤) لا يخفى على المدقق أن الإقرار بـــهذا الحــق للملــك ينطوى على بذور الخلاف مع ما هو شائع ويؤمـــن بـــه الناس وخاصة الحكماء الرواقيون حول أن سلطة الحــاكم من سلطة الشعب .

لقد أكد القديس بولس وغيره من كتاب العهد الجديد أن الطاعة للحاكم إنما هى فرض من أمر الله، وهذا التأكيد يسبغ على التعـــاليم المسيحية طابعا جديدا يغاير طابع النظرية الدستورية الرومانية كمـــا دعى إليها رجال القانون الرومانى وفلاسفة الرواق مـــن أن ســلطان الحاكم إنما ينبثق من الشعب . ولقد جرى الكتاب الكنسيون بعد ذلـــك على تصوير الملك بأنه إنما تربع على عرشه بحكم أن السيد المســيح قد سمح له بالزيت المقدس . وبصفة عامة فإن التصويـــر المســيحى للملكية قد أخذ دائما بنظرية الحق الإلهى للتدليل على أن الملك هـــو مبعوث الله [١].

وعلى الرغم مما نراه نحن من وجود بعض أوجه الخـــلاف

---

[١] سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

بين أن يكون مصدر سلطة الملك هو الشعب، وبين أن يكون مصدره هو هذا الحقّ الإلهى، فإن واقع الحال يكشف عن أن النظريتين قد تتشابهان فى مضمونيهما وفى الأغراض التى تستهدفانها ؛ فالاحترام الذى كان القديس بولس ومعه المسيحيون الأوائل جميعا يدعون إليه إنما كان ينصب على وظيفة الملك لاعلى شخصه ؛ إذ لم يكن لفضائل الحاكم أو نقائصه الشخصية صلة بهذا الاحترام المفروض لمنصبه . فالحاكم الفاسد – عند أصحاب هذا الرأى – ليس إلا عقوبة على إثم اقترفه رعاياه، وطاعته – بالرغم من فساده – واجبة على هؤلاء الرعايا على أساس أنه ربما يمثل العقاب الإلهى على خطاياهم!! . أما بالنسبة لرجال القانون أو فلاسفته فإن نظرية اختيار الشعب تبين الخطوط العريضة لطبيعة السلطة الممنوحة للملك فى إطار الحدود الدستورية والقانونية . والنظريتان رغم أن إحداهما تستند على القانون والأخرى تستند إلى الدين تلتقيان فى ضرورة التفرقة بين السلطة المستمدة من النظم المتوارثة وبين السلطة التحكمية التى لا سند لها إلا وجود القوة الفعلية الكافية للحكم فى يد الحاكم . وربما كان ذلك هو السبب الذى أمكن لكلتا النظريتين أن تسيرا جنبا إلى جنب بغير تضارب [١] .

---

[١] سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٦-٢٦٧ .

وعلى أية حال فإن المسيحية قد أثارت ولأول مرة مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، تلك المشكلة التى أثرت أبلغ الأثر فى فكر فيلسوف رواقى جدير بكل احترام وتقدير هو الإمبراطور ماركوس أوريللوس وجعلته رغما عنه يضطهد ويقمع المسيحيين الأوائل على أساس من اقتناعه بأن المسيحية إنما تضمنت فكرة تتعارض مع الفضائل الرومانية التى تفرض الولاء المطلق للدولة وللحاكم .

ولم يكن ممكنا للمؤمن بعقيدته الدينية أن يتنازل عن واجباته الدينية، فدينه يفرض عليه التزامات لا يملك حاكم أو امبراطور أن يصرفه عن أدائها . إن العالم بالنسبة للمسيحى لم يعد مجرد الأسرة الإنسانية فحسب، بل صار عضوا فى مملكة روحية، مملكة الله الحقة التى يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيرا يفوق فى سموه أية حياة تستطيع أى مملكة أرضية أن تمنحها له (١) .

وعلى ذلك فإن الشقاق والخلاف كان لا محالة حادث بين الرأيين وبين الموقفين وإن كان الموقف المسيحى المتمثل فى خطاب السيد المسيح أو فى خطاب القديس بولس إلى الرومان قد حل الإشكال وبادر إلى نزع فتيل الشقاق قبل أن يستفحل بصورة تستعصى على الحل . فالتعارض بين الرأيين ينعكس على المسيحى

---

(١) نفسه، ص ٢٦٨ .

المؤمن فى مجموعتين من الالتزامات الروحية والالتزامات الدنيوية وإن كانت هذه الالتزامات المتقابلة قد تتعارض أحيانا فإن التوفيق بينها ممكن وليس مستحيلا خاصة على أناس يهمهم فى بداية نشر الدعوة كسب السلطة السياسية إلى جانبهم رغم ما قد يعانونه فى سبيل ذلك من مظالم أو اضطهاد .

ولقد ظل الحال على ما هو عليه من الاضطراب فى الوفاء بالإلتزامات تجاه الامبراطور مرة وتجاه الكنيسة مرة إلى أن حسم الأمر الإمبراطور قسطنطين فى الرسالة التى شاعت تسميتها بـ "مرسوم ميلانو"، تلك الرسالة التى تضمنت الدعوة إلى السلام الشامل وأن يكون لكل فرد الحرية فى عبادة أى إله يريده [١]. فقد أصبحت المسيحية بمقتضى هذا المرسوم الملكى ديانة شرعية شأنها فى ذلك شأن العبادات الوثنية القائمة واليهودية . وليس معنى ذلك – كما يشيع على الألسنة خطأ – أن المسيحية قد أصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية، فذلك كما يؤكد د.رأفت عبدالحميد "لم يدر بخلد قسطنطين ولم يسع إليه فالرجل قد أعطى للمسيحيين الحرية الممنوحة لغيرهم من الرومان فى ممارسة طقوس عقيدتهم" [٢].

---

[١] انظر نص هذه الرسالة وملابساتها فى ما كتبه المؤرخ د. رأفت عبدالحميد فى : بيزنطه بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٣٩ .

[٢] د. رأفت عبدالحميد، نفس المرجع السابق، ص ٣٩ .

وقد تطور الأمر بعد ذلك على يد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول فى نهاية القرن الرابع الميلادى، فهو الذى أصدر لأول مرة قرارات بتدمير المعابد الوثنية لتغدو المسيحية منذ ذلك التاريخ الدين الرسمى للإمبراطورية الرومانية . وليس معنى ذلك أن الاضطهاد الرومانى للمسيحيين قد توقف بفعل تحول الدولة تدريجياً إلى المسيحية، بل ازداد الاضطهاد الرومانى فى عهد الأباطرة المسيحيين للمسيحيين ضراوة عما كان عليه زمن الأباطرة الوثنيين . ويرجع ذلك فى – نظر المؤرخين – إلى تزايد هوة التباعد فى وجهتى النظر بين الاعتقاد الكنسى والفكر السياسى الرومانى ؛ فرجال الدين رأوا فى قيام امبراطورية مسيحية الفرصة التى ظلوا يبحثون عنها طيلة القرون الأربعة السابقة لقيام مملكة الرب على الأرض ممثلة فى الكنيسة الجامعة وحتى فى ظل ايمانهم بأن هناك ما يخص القيصر وما يخص الله إلا أن هذا الإيمان لم يكن مطلقا إذ كانوا دائما يؤمنون بأن هذا الذى يخص قيصر إنما هو خاضع لرشد وهداية وإرادة رجل الدين [1].

على كل حال، فقد كانت تلك هى صورة الفكر السياسى الذى ساد القرون الأربعة الأولى للميلاد منذ ظهور المسيحية وبدء

---

[1] نفسه، ص ٤٠ .

انتشارها على استحياء فى ظل دولة رومانية وثنية قوية متينة الأركان، إلى تمكنها وانتشارها الواسع لتصبح ومنذ بداية القرن الرابع ديانة معترف بها بموجب مرسوم عام ٣١٣ الذى عبر عنه قسطنطين فى مرسوم ميلانو، ثم لتصبح على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول الديانة الرسمية للإمبراطورية .

لقد أصبحت مسألة العلاقة بين الدين والدولة مشكلة من الضرورى أن تجد حلا شافيا منذ هذا التاريخ . وقد كان للقديس أوغسطين اسهامه الواضح فى هذا المجال ذلك الإسهام الذى عبر عنه فى كتابه الشهير "مدينة الله" .

ثالثًا

القديس أوغسطين وفلسفته السياسية

أولاً – حياة أوغسطين :

يعد القديس أوغسطين البداية الحقيقية للفكر الفلسفى المسيحى رغم أن فكره قد أصطبغ بصبغة دينية واضحة تغلبت على منطق العقل فى كثير من الأحيان .

وربما نجد فى النظر فى أحداث حياته أسباب هذه النزعة الدينية التى شابتها مسحة صوفية رغم تأثر صاحبها بالعديد من التيارات الفلسفية السائدة فى عصره سواء كانت من أصول شرقية أو من أصول يونانية .

لقد ولد أوغسطين لأب وثنى وأم مسيحية فى الثالث عشر من نوفمبر عام ٣٥٤م، فى مدينة تدعى تاجست Tagaste تعرف اليوم بسوق أخرس بالجزائر .

وقد وفر له أبواه تعليمًا متميزًا حيث كانا يعدانه لمستقبل باهر فقد دخل المدرسة الابتدائية وهو فى سن صغيرة حتى إذا ما أكمل

الثانية عشرة من عمره انتقل إلى الدراسة فى معهد فى مادورا[١].

وفى تلك الفترة أخذ الفتى الطرى العود الحاد الذكاء ينهل العلم من أساتذته لكنه تعرف على أصدقاء سوء جروه معهم إلـــى طريـــق الشر والفساد وممارسة الاثم والارتماء فى أحضانه حتى بلغ عمـــره السادسة عشرة وعجز والداه عن تأمين سفره إلى قرطاجـــة لمتابعـــة الدراسة هناك فانفتح أمامه باب اللهو واسعا حيث تعرف على امـــرأة عاشرها وأنجب منها ابناً غير شرعى ولم يستمع لنصائح والدته[٢] .

وما إن توفرت أمامه سبل اللحاق بالدراسة حتى عاد وواصـــل دراساته الجامعية واتضح تفوقه فى فنون الخطابة فـــدرس المحامـــاة رغم أنه لم يحل له ممارسة مهنة المحاماة ذاتها لأنه اعتبرهـــا كمـــا جاء فى اعترافاته فن لا ينجح فيه أحد إلا بالكذب والنفاق [٣].

لقد تقلب الحال بالشاب المراهق الذى قضى فترة شبابه منكبـــا على العلم والدراسة فقد قرأ أرسطو وشيشـــرون وأعجـــب بســـقراط وأفلاطون واستهوته المانوية فمال إلى أفكار المانويين عـــن أصـــل

---

[١] انظر : الخورى يوحنا الحلو : مقدمة ترجمته لكتاب "اعترافات القديس أوغســطين"، دار المشرق بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩١م، ص١ .

[٢] انظر : نفس المرجع السابق، ص (١) .

[٣] نفس المرجع، ص (٢) .

الكون ونهاية العالم ووجود الخير والشر.

وقد أسس فى قرطاجة بمساعدة أحد أثريائها معهدا لتدريس الخطابة أقبل عليه الطلاب من كل حدب ليتلقوا عنه فن الخطابة والكلام دون أن يتقيد معهم بمنهج معين. وقد انتقل بعد ذلك بمعهده التعليمى من قرطاجة إلى روما ثم إلى ميلانو، وفى هذه المدينة الأخيرة بدأت نفسه تتوق إلى التخلص من حياة الشرور والفساد وتتجه إلى حياة الفضيلة والإيمان، فانقلب على المانويين وراح يحذر أهالى روما من شر تعاليمهم وفساد مذهبهم . وتطور به الحال إلى أن أصبح أسقفا خدم الكنيسة أربعة وثلاثين سنة كان فى خلالها – كما يقول مترجم اعترافاته إلى العربية – المرجع الوحيد للجميع ولم يكف خلالها عن الكتابة والتأليف رغم كثرة مشاغله الإدارية والروحية حتى وفاته فى الثلاثين من أغسطس عام ٤٣٠م[١].

والناظر فى حياة أوغسطين يكتشف أنه كان مولعا بالمعرفة ومحبًا للاستطلاع ومهتماً أشد الاهتمام بالوصول إلى الحقيقة حيث نهل من معين كل ثقافات عصره دون استثناء، فقد نشأ على ثقافة مسيحية عبر والدته وعبر النصوص الدينية والمدارس التى تعلم فيها منذ صغره، كما انكب على الثقافة اليونانية ليتعرف عليها من منابعها

(١) انظر : نفسه المرجع السابق ، ص(٢ – ٤) .

الأصيلة بدءاً من إعجابه بكتب سيشرون التى أيقظت عنده حب الفلسفة فقرأ بعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأعجب كثيرًا بمؤلفات الأفلاطونيين المحدثين وخاصة أفلوطين .

ومع ذلك فلم يمنعه هذا من الاعجاب بالثقافة السورية الشرقية ممثلة فى المذهب المانوى الذى آمن به فى البداية ثم إنقلب عليه فى النهاية مشككا فيه. وانتهى به المطاف إلى العودة إلى الإيمان بالمسيحية كديانة وكطريق إلى الحقيقة [١] .

ثانيا – مصادر فلسفته السياسية :

كتب القديس أوغسطين عبر حياته الخصبة مؤلفات عديدة عن قناعاته الفلسفية المختلفة عبر مراحل منها "ضد الأكاديميين" ، و "فى الحياة السعيدة" وكتاب "فى النظام" وكتاب "مناجيات"، و "الدين الحقيقى" و "فى الكنيسة الكاثوليكية" وكتاب "التثليث" [٢] وإن كان أشهر مؤلفاته جميعا على الصعيد الفلسفى كتابيه "الاعترافات" و

---

[١] انظر : وصفا للحالة الفكرية التى عايشها القديس أوغسطين فى كتاب د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م ، ص(١٦ – ١٩)، وراجع ما رواه القديس أوغسطين نفسه عن رحلته الفكرية فى "الاعترافات" الترجمة العربية السابعة الإشارة إليها ص(٧) وما بعدها .

[٢] د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق ، ص(١٩ – ٢٠) .

"مدينة الله" .

ويهمنا على صعيد الفلسفة السياسية الكتاب الأخير بالذات فهو الذى يحتوى فكره السياسى وفلسفته للتاريخ القائمتين على المزج بين الحقيقة الدينية والفلسفية حيث يدور الكتاب حول مسألتين :

الأولى : تتصل بتحدى الوثنية للمسيحية وأساس ذلك التحدى هو نقد وازدراء القيم الروحية وقد بين أوغسطين مدى صلف وغرور وظلم الوثنيين للمسيحية وأوضح عقم الوثنية وتناقضها الذاتى واستغراقها فى الماديات وإيثار المصالح الدنيوية وعدم الاهتمام بالرؤية الدينية للحقيقة .

والثانية : تتعلق برسم صورة لملكوت الرب، وتلك هى التى أطلق عليها مدينة الرب أو مدينة الله. وهذا هو الجانب الإيجابى من الكتاب ولقد عنى القديس أوغسطين فيه ببحث أساليب الحياة، ولم يبذل اهتمامًا ذا بال بتنظيمات الحياة وذلك بحكم أنه عالم لاهوت عظيم ولكونه مسيحيًا مشبوب العاطفة افتتن بعقيدته التى استولت على كيانه وأثرت وجدانه[١] .

---

[١] انظر : فؤاد محمد شبل، نفس المرجعع، ص (١٧٣) .

ثالثاً : مدينة الله ومفهوم الدولة والعدالة عند أوغسطين :

يحدثنا أوغسطين أن دافعه إلى الكتابة للحرب على الوثنيين الذين يتهمون المسيحية بأنها سبب فى دمار روما، هو الحماس الشديد لبيت الرب. ويؤكد أن كلام الوثنيين عن أن الدين المسيحى هوالسبب فى دمار روما لأنها عوقبت على ترك آلهتها التقليدية إنما هو وهم وقد كرس الكتب العشرة الأولى من "مدينة الله" الذى ضم اثنين وعشرين كتابا لإثبات عجز الوثنية والمؤمنين بها عن توفير السعادة الأرضية فى هذا العالم، وعن توفير السعادة فى الحياة القادمة[1] .

وقد بدأ بعد ذلك فى التمييز بين صنفين من البشر وصنفين من المدن فى ذات الوقت حينما قال إن "حب الذات لحد احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية. إن المدينة الأولى تتمجد فى ذاتها، أما الثانية فتتمجد فى الرب . الأولى تبحث عن مجد آت من البشر أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير هو مجدها الأكبر[2].

لقد ميز أوغسطين فى النص السابق بين صنفين من البشر يفترض أنهم يقطنون نوعين من المدن، الصنف الأول هم أولئك الذين يغلب عليهم حب الذات فيمارسون الشهوات الحسية ويتبعون

---

[1] انظر : شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص (١٥١) .

[2] القديس أوغسطين : مدينة الله، نقلا عن المرجع السابق، ص(١٥٢) .

الشيطان فى جريهم وراء تلبية مطالبه وهؤلاء هم الذين يشكلون ما يسميه "المدينة الأرضية" .

أما الصنف الثانى فهم أولئك الذين يغلب عليهم حب الله لدرجة إهمالهم ذواتهم وقطع علاقتهم مع الشهوات الدنيوية والملذات، وهؤلاء هم مواطنو المدينة السماوية فهل هذا يعنى أنه يبنى تصوره على التمييز الأفلاطونى بين عالمين، العالم المعقول (عالم المثل) والعالم المحسوس (العالم الآخر) ؟!

الحقيقة أنه يبنى تصوره ذلك ليس على أساس ميتافيزيقى ينتمى إلى نظرية فى الوجود بل يبنيه على أساس أخلاقى ربما يعود إلى رؤية أفلاطون حول النفس والصراع الداخلى فيها بين قوتى العقل والشهوة. ولقد قال أوغسطين فعلا ما يشبه ذلك إذ "يوجد داخل كل فرد قبل أى شىء آخر – عنصر يقدر الله له الهلاك، وآخر نجعله ركيزة نقيم عليها دعائم خلاصنا" [١].

ولكن من المهم أن نعى أنه بينما كان أفلاطون يبنى فكرته عن العدالة داخل الفرد بايجاد نوع من التوازن بين تحقيق مطالب قوى النفس المختلفة، يبنى القديس أوغسطين مفهومة عن العدالة على علاقة الإنسان بالله، فالعدالة داخل الفرد بين قوتى الخير والشر لن

---

[١] نقلا عن : فؤاد شبل، المرجع السابق، ص(١٧٤) .

تتحقق بتلبية مطالب النفس خاصة الشهوانية منها، بل ستتحقق في حالة الصلة الطيبة بين الإنسان والله، أي أن العدالة الإنسانية أساسها العودة إلى الله والالتزام بكل جوانب العقيدة الدينية إذ إن "جوهر العدالة – فيما يقول أوغسطين – يكمن في العلاقة بين المرء والرب وتنبثق عنها بالتأكيد العلاقات السليمة بين الإنسان والإنسان"[1].

ولنلاحظ في النص البسيط السابق أنه ينقلنا من العدالة داخل الفرد إلى العدالة في المجتمع الإنساني بالضبط كما فعل أفلاطون في "الجمهورية" مع ملاحظة الفارق الذي أشرنا إليه سابقاً .

ولعل السؤال الآن هو كيف يرى القديس أوغسطين تحقق العدالة في المجتمع الإنساني ؟!

إن هذا السؤال ينقلنا إلى رؤية أوغسطين للدولة، وهو لا يراها إلا في ما أسماه "مدينة الله"، والتناقض الذي يقع فيه هنا هو أن هذه المدينة كما حدثنا عن صورتها لا يمكن أن تكون موجودة على الأرض فأهل هذه المدينة وإن عاشوا على الأرض في حياة مشتركة مع مواطني المدينة الأرضية إلا أنهم يعيشون فيها كالغرباء الذين ينتظرون بفارغ الصبر العودة إلى أرضهم وأصلهم في تلك المدينة السماوية "مدينة الله" وهي بالقطع لن تكون إلا في "العالم الآخر" في

---

[1] نقلا عن : فؤاد شبل، نفس المرجع السابق ، ص(١٧٤) .

ملكوت السموات بعد الخلاص التام من هذه الحياة الأرضية .

وقد عبر أوغسطين عن هذا التنافر أو التناقض فى قوله أنــــه "بالرغم من حياة مشتركة ظاهريا، فإن الشعبين[*] يتساكنان فى نفــس المدينة الأرضية لا يمتزجان مطلقا بشكل حقيقى .

إن مواطنى المدينة السماوية يعيشون مع الآخرين ولكن ليــس كالآخرين. لهذا فإنه حتى لو أنجزوا ظاهريا نفــس الأعمـــال فإنـــهم ينجزونها بروح مختلفة . إن خيرات المدينة بالنسبة لأولئك الذيـــن لا يعيشون إلا حياة الإنسان القديم هى الخيرات التى يتمتعون بـــها أمـــا هذه الخيرات نفسها ليست إلا وسائل يستعملونها ليعـــودوا بـــها إلـــى غاياتهم الحقيقية"[1].

إن الكثيرين قد يتصورون خطأ أنه يمكن النظر إلى مواطنـــى المدينة السماوية باعتبارهم من أولئك المؤمنين الذين تابعوا الكنيســـة وآمنوا بالدين المسيحى، فى الوقت الذى ينظـــرون فيـــه إلـــى غـــير المؤمنين أو الوثنيين باعتبارهم هم مواطنو المدينة الأرضية.

والحقيقة أن هذا إغراء قد تؤيده بعـــض نصـــوص القديـــس

---

[*] نقلاً عن : شوفالييه : نفس المرجع السابق، ص ١٥٢-١٥٣.

[1] نقلاً عن : شوفالييه : نفس المرجع السابق، ص ١٥٢-١٥٣ .

أوغسطين لكنه ليس صحيحا على الدوام كما حذرنا اتين جيلسون؛ فالكنيسة باعتبارها على الأقل بنية ملموسة، تاريخية وتجريبية ليست ولا يمكن أن تكون مدينة الله[١] .

وعلى أية حال، فإنه مما لا شك فيه أن الدولة التى ترعاها الكنيسة ويكون مواطنوها من المؤمنين بالله هى مرحلة أرضية وضرورية لبلوغ الهدف النهائى، والانتقال إلى المملكة السماوية التى يرعاها الله مباشرة فى حياة الخلود "إذ تعيش الكنيسة على الأرض مؤقتا، وتستنجد بالمواطنين من جميع الأمم وتؤلف بين قلوب أناس مختلفى اللغات والعادات والشرائع والنظم فيستقر السلام على الأرض بفضل وحدة الناس فى خدمة الرب[٢].

فكأن الكنيسة هنا ليست الواقع الملموس للمدينة السماوية "مدينة الله"، وإنما تقوم بدور الوسيط الذى يؤهل المؤمنين للدخول فى مواطنة هذه المدينة السماوية .

وبصورة عامة فإنه يمكننا بلورة موقف أوغسطين السياسى بشكل مباشر على النحو التالى :

---

[١] انظر : شوفالييه، نفس المرجع، ص (١٥٣) وهامشها .

[٢] نقلا عن : فؤاد شبل، المرجع السابق، ص ١٧٥.

١ – أنه يؤمن بأن المثل الأعلى للدولة هو بلا شك المثل المسيحى الذى لا يقبل بين مواطنيه ملاحدة أو وثنيين .

٢ – أن هذه الدولة إنما تستمد سلطتها من الله مباشرة ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة بل ستكون دينية بما تجمع – فيما يرى د.بدوى[١] – بين الطابع العلمانى والطابع الدينى. ومعنى هذا أنها سيكون من مهامها الأصلية ما يتصل بالحياة الدينية أى أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة فى الآخرة بالنسبة للمواطنين .

٣ – وعلى ضوء ما سبق يمكن أن تتحدد العلاقة بين الدولة والكنيسة فى رأيه؛ فالكنيسة تشرف على الدولة من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة. والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها. وظاهر من هذا بالطبع أن النصيب الأكبر فى الهيمنة هو لصالح الكنيسة. ومع ذلك فلم يشأ أوغسطين أن يفصل بين الاثنين وجعلهما مرتبطتين تمام

---

(١) انظر د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق ، ص(٣٩) .

الإرتباط، فهذا الارتباط يضمن تحقيق السلام في الأرض[١].

إن التعاون الوثيق بينهما أمر مرغوب فيه وضروري بحيث لا يمكن تصور أى منهما محصورا فى ميدانه الخاص ومعزولا عن الآخر وجاهلا به، إن مصلحة الدولة – فى نظر أوغسطين – تتطلب هذا التعاون، كما تتطلبه كذلك مصلحة الكنيسة[٢].

---

[١] نفسه .

[٢] شوفالييه : نفس المرجع السابق، ص(١٥٩) .

رابعا : القديس توما الأكوينى وفلسفته السياسية

تمهيد :

لا شك أنه قد جرت تطورات فكرية وسياسية عديدة بين القرنين الرابع والثالث عشر الميلاديين، فى تلك الفترة التى تفصل بين القديس اوغسطين والقديس توماس الاكوينى ؛ فعلى الصعيد الدينى المسيحى جرت تطورات بطيئة كان أبرزها ذلك الصراع الذى نشب بين السلطتين الدينية والزمنية، سلطة الكنيسة وسلطة الدولة وهو الصراع الذى اشتهر فى تاريخ الفكر الغربى الوسيط بصراع السيفين .

أما على الصعيد التاريخى فقد ظهر فيما بين المفكرين المسيحيين، الدين الإسلامى وما حمله من تعاليم دينية تبشر بصورة أكثر التحاما بين الدين والدولة، وهى الصورة التى عبر عنها المثل الحى للدولة الإسلامية التى بدأت تتشكل على يد النبى محمد صلى الله عليه وسلم فى المدينة المنورة وظلت تتسع وتتسع حتى أصبحت إمبراطورية كبرى على يد الخلفاء الأمويين والعباسيين.

وما صاحب ذلك من ظهور تلك النهضة الفكرية والحضارية الكبرى التى حملها المسلمون بأنفسهم إلى ربوع أوروبا فى جنوب ايطاليا وفى الأندلس . وتلك الفلسفات العظيمة التى تمخضت عن حركة كبرى فى الترجمة من اللغة اليونانية والفارسية والسريانية إلى اللغة العربية، فلسفات كل من الكندى والفارابى والرازى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ..

فلقد كان من الطبيعى أن يتأثر المسيحيون بهذه النهضة الفلسفية العربية الإسلامية الكبيرة، وأن يستفيدوا أعظم الاستفادة من حلها للكثير من المشكلات الفلسفية الكبرى لمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة .

وبالفعل فقد اتسم عصر القرنين الحادى عشر والثانى عشر بانتشار الفلسفة الإنسانية فى الجامعات الأوروبية التى كانت قد بدأت تتأسس حينذاك فى بولونيا وباريس واكسفورد، وبدأت الأعمال الفلسفية تظهر حاملة التوجه نحو تشييد نظام فكرى موحد يتم فيه تحقيق الانسجام والائتلاف بين الإيمان والعقل، بين اللاهوت والفلسفة. وكان القديس توما الأكوينى بلا شك من أعظم فلاسفة المسيحية الذين عبروا وحملوا لواء تحقيق هذا الانسجام فى الغرب فى منتصف القرن الثالث عشر، فهو – على حد تعبير أرنست فورتن – يحتل مكانة فريدة فى تاريخ الفكر السياسى كأشهر وألمع الأسماء بين المسيحيين الارسطاليين(١).

أولا : حياة القديس توما الأكوينى ومؤلفاته :

ولد القديس توما الأكوينى لأسرة عريقة فى إحدى البلاد القريبة من مملكة نابولى فى أواخر عام ١٢٢٤م أو أوائل عام ١٢٢٥م، وتلقى تعليمه الدينى الأول فى دير البندكتيين فى مونت كاسينو وفى جامعة نابولى وانخرط وهو فى السابعة عشرة من عمره فى سلك

---

(1) Fortin (L.Ernest): St. Thomas Aquinas, in "History of Poltical philosophy", p. 223.

الرهبان الدومينكان . وقد درس في جامعة باريس عام ١٢٤٨ على يد الدومينكاني الألماني ألبير الكبير، وفي عام ١٢٥٧ حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون ونال شهرة كبيرة بين طلابه الذين درس لهم في جامعات أوروبية مختلفة بين لندن وروما وباريس، واستقر في النهاية في الجامعات الإيطالية حتى توفي عام ١٢٧٦. وهو لم يكمل بعد الستين من عمره إلا أنه ترك فيمن جاءوا بعده أثرا واسعا من خلال مؤلفاته. التي بلغت حوالي سبعين مؤلفا من مختلف الأنواع والاحجام لثقافته الموسوعية[١].

وقد كان أهم هذه المؤلفات في عهد شبابه كتاب "الأقوال" وكتاب "الوجود والماهية". وإن كانت مؤلفاته الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع، الشروح والخلاصات والمسائل، أما الشروح فأشهرها شروحه على مؤلفات أرسطو بأكملها وقد كان يحاول في هذه الشروح تكييف الفلسفة الأرسطية لتتفق والعقيدة المسيحية، وقد كانت هذه الشروح معبرة لاعن فلسفة أرسطو بل عن فلسفة توما الأكويني نفسه لدرجة دعت البعض إلى القول بأن فلسفة توما الأكويني ليست في مساكتب من خلاصات لاهوتية أو مؤلفات خاصة، بل هي في شروحه على كتب أرسطو[٢].

أما ما عرف من مؤلفاته بالخلاصات، فهما مؤلفان أحدهما يدعى "الخلاصة اللاهوتية"، والآخر يدعى "ضد الكفار أو الوثنيين".

---

[١] انظر : فؤاد شبل : المرجع السابق، ص ١٨٣.

[٢] د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص ١٣٢.

ولتوما الأكوينى نوع ثالث من المؤلفات يعتبر أقل أهمية من شروحه وخلاصاته، وهو "المسائل" التى كان يعرض فيها لمسائل جزئية بطريقة عامة[1].

ثانيا : نظريته فى الضرورة الاجتماعية وأصل السلطة السياسية :

تتسم فلسفة توما الاكوينى إجمالا بالاتفاق العام مع الرؤية الأرسطية للكون وأصل الوجود رغم استنادها إلى النص الدينى .

فالكون عند القديس توما الاكوينى عبارة عن نظام مرتب ترتيبا هيراركيا يبدأ من الإله فى أعلاه وينتهى عند أدنى المخلوقات، وكل كائن يعمل بدافع طبيعى مستمد من طبيعته نحو الوصول إلى الخير الاسمى أو الكمال الملائم لنوعه من المخلوقات. وكل كائن يكافح ويسعى حتى يأخذ مكانه فى هذا النظام التصاعدى حسب درجة الكمال التى وصل إليها. ويسيطر الأعلى فى جميع الأحوال على الأدنى ويفيد منه كما يسيطر الله على العالم والنفس على الجسد ولكل كائن حى قيمته ودوره مهما كانت تفاهة مركزه ووضعه. وللإنسان فى ظل هذا النظام مكانة متميزة بين المخلوقات نظرا لأنه يملك العقل والجسد معا[2].

ويتفق توما الأكوينى مع أرسطو فى أن المجتمع عبارة عن تبادل خدمات ومنافع بغية الوصول إلى هدف محدد وهو الحياة

---

[1] نفسه، ص ١٣٢ – ١٣٣.

[2] انظر : سباين، نفس المرجع السابق، ص ٣٥٢.

الطيبة السعيدة للجميع. وكل انسان إنما هو صاحب مهنة أو حرفة، وكل منهم يمد غيره ببعض حاجاته، فالزارع والصانع يمدان المجتمع بالحاجات المادية، والقسيس يسهم بإقامة الصلوات والشعائر. وتقضى الضرورة الاجتماعية بأن تتولد صورة معينة من صور النظام السياسى تتمثل فى هيئة حاكمة تسير شئون المجتمع كما يسير العقل الجسم أو كما يتحكم الأعلى فى الأدنى. لقد شبه توما الأكوينى تأسيس الدولة والهيئة الحاكمة فيها وكذا تخطيط المدن وبناء القلاع والأسواق ورعاية الأبناء، شبه ذلك بالعناية الإلهية التى يخلق الله بها البشر ويدبر أمور حياتهم[1].

والحقيقة أنه ينبغى التمييز هنا عند الأكوينى بين نوعين من السلطة ؛ النوع الأول هو السلطة المجردة أو السلطة فى ذاتها، فهذه بالنسبة له كما كانت عند القديس بولس ذات أصل إلهى وطبيعة إلهية، أما النوع الثانى فهو السلطة الملموسة، سلطة الحكم التى تتدخل فيها الإرادة الإنسانية ويمارسها الناس عن طريق اختيار البعض منهم ليكونوا هم أداة الحكم.

وقد عبر القديس توما عن ذلك الحق البشرى فى ايجاد سلطة سياسية تحكمهم، ذلك الحق الذى يتولد من الطبيعة البشرية ذاتها بقوله: "إنه إذا كانت طبيعة الإنسان، الحيوان الاجتماعى والسياسى تريد أن تعيش فى مجتمع يضم عددا كبيرا من أشباهه، فإن من

[1] نفسه ٣٥٢ – ٣٥٣.

الضرورى أن يكون لدى البشر مبدأ بواسطته يحكم الجمـــهور.. إن هذا الجمهور سيتبعثر فى مختلف الاتجاهات إن لم يوجد من يعتنـــى بخيره، مثلما يتحلل جسم الإنسان أو أى حيوان كان إن لم توجد فيـــه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء[1]".

إن السلطة الملموسة (سلطة الحاكم) هى إذن من داخل الســلطة المطلقة المجردة وإن كانت تحدث من خلال ارادة بشـــرية شـــعبية. بمعنى أنه إذا وجدنا شعبا يحكمه حاكم فإن هذا الحاكم لـم يعينـه الله مباشرة حاكما على هذا الشعب، وانما عين بمقتضى اختيـار شـعبى بشرى بحت. ومع ذلك فإن هذه السلطة التى اكتسبها هذا الحاكم إنمـا هى حق إلهى وإن اكتسبه بواسطة الشعب الذى اختاره[2].

ولعل ذلك الربط بين الحق الإلهى والحق الشعبى كأصلين غـير متعارضين عنده للسلطة السياسية كان الهدف منه إلزام هذه الســلطة السياسية بتحقيق الأهداف السامية للمجتمع الإنسانى والالتزام بتحقيـق الخير لمجموع الشعب.

إن الحكم أمانة فى عنق الجماعة كلها والحاكم كـــأحد رعايـاه يسهم معه فى الخـــير العام للمجتمع، وسلطته التى يستمدها مـــن الله إنما هى بقصد تحقيق الحياة السعيدة للجميع فى المجتمع وهـــى فـى ذات الوقت خدمة يدين بها للمجتمع الذى يرأسه. فـــهو لا يسـتطيع شرعا أن يمارس سلطة أو أن يستولى على متاع بفـرض ضرائـب

---

[1] نقلا عن : شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص ١٨٥.

[2] انظر: نفس المرجع السابق، ص ١٨٥.

تزيد عن ما تقضى به الحاجة. ويتضح من ذلك ــ فى رأى سباين ــ أن الغاية الأخلاقية للحكومة تعلو على أية غاية أخرى[1]. وإن كان يمكن القول مع ذلك أن الغاية الدينية ربما تعلو على هذه الغاية الأخلاقية أو على الأقل ترتبط بها.

ثالثا : نظريته فى الحكومة وأفضل أنواعها :

لقد عرف القديس توما الأكوينى عبر قرائته للتراث الفلسفى خاصة الأرسطى أنواع الحكومات المختلفة، وهو بشكل عام يتفق مع أرسطو فى النظر إلى أشكال الحكومات على أساس الغاية التى تحققها أو التى تسعى إلى تحقيقها، فالحكومات تكون صالحة إذا ما كانت الغاية منها خير المجموع، وتكون فاسدة إذا ما كانت غاية أفرادها العمل على إسعاد ذواتهم دون النظر إلى مصلحة أو سعادة أو خير المجموع من المحكومين.

وإذا كان أرسطو قد حدثنا من خلال هذا الأساس عن ستة أشكال للحكم ثلاثة منها حكومات صالحة، وثلاثة فاسدة، فإن القديس توما الأكوينى يوافقه على ذلك، وإن كان يعتبر أن "النوعين الرئيسيين هما الملكية حيث يمارس فرد واحد السلطة بسبب فضيلته والأرستقراطية أى قيادة النخبة حيث يمارس عدد قليل السلطة بسبب فضيلته[2].

---

[1] سباين، نفس المرجع السابق، ص ٣٥٣.

[2] شوفالييه ــ نفس المرجع، ص ١٩٣.

وفي محاولة منه للوصول إلى إجابة على السؤال الشـــهير: أي نظم الحكم هو الأفضل؟!

يقول : إنه فى البدء يكون هناك رئيس واحد يتم اختياره علـــى رأس الجميع بسبب فضيلته، ثم يأتى تحته بعض الرؤساء المختـــارين لفضيلتهم ومع أن سلطتهم هى سلطة البعض فإنها تعتبر مع ذلك هـــى سلطة الجميع لأن بالإمكان اختيارهم من بين كـــل أفـــراد الشـــعب. ويعتبر القديس توما أن هذا هو النظام الأفضل لأنه ؛ مركـــب مـــن النظم النقية الموزونة جيدا؛ فهو من الملكية باعتبار أن فردا واحـــدا يحكم فيها، وهو من الأرستقراطية باعتبار أن عدة أفراد يمارســـون السلطة بسبب فضيلتهم، وهو أخيرا مـــن الديمقراطيـــة باعتبـــار أن الرؤساء يمكن أن يختاروا من كل الشعب وأن الشعب هو الذى يعـــود إليه أمر انتخابهم[١].

والطريف أنه على الرغم من أن القديس توما هنا إنمـــا يتـــابع تقريبا التحليل الأرسطى للوصول إلى أفضل أنواع الحكومات، إلا أنه يعتبر أن هذا النظام مؤسس وفقا لقانون الله لأن موسى وخلفاءه كانوا يحكمون الشعب كرؤساء وحيدين ويقودون الجميع ولكـــن بمســـاعدة اثنين وسبعين شيخا من الحكماء المتميزين الذين يختارون مـــن بيـــن صفوف الشعب. فلقد كان ذلك النظام فى رأيه ملكيـــا وأرســـتقراطيا وديمقراطيا[٢].

---

[١] نفسه، ص ١٩٣ – ١٩٤.

[٢] نفسه، ص ١٩٤.

ومع أن القديس توما يعتبر أن هذا النظام المختلط هو النظام الأفضل لتلك الأسباب السياسية والدينية التى أوضحها، فإنه يعود فى مؤلف يدعى "فى المملكة" إلى تأكيد أن الحكم الأفضل هو حكم الفرد ويعدد بقوة أسباب تفضيله لحكم الفرد ملخصا إياها فى أربعة هى :

(١) أن الغاية الأساسية للحكم هى الوحدة أم السلام، وبالتالى فإن من يكون واحدا يستطيع أن يحقق الوحدة بشكل أفضل .

(٢) إن الطبيعة التى تحقق الأفضل فى كل شيء، تسير فى نفس الاتجاه، فإن جزءا واحدا فى الجسد هو القلب يحرك كل الأجزاء الأخرى والنحلات ليس لها إلا ملكة واحدة، وفى كل الكون لا يوجد إلا إله واحد هو خالق وحاكم كل الأشياء.

(٣) إن التجربة تؤكد ما توحى به الطبيعة والتفكير العقلى؛ فالفتن دائما تكتسح المدن التى لا يحكمها فرد واحد .

(٤) إن الطغيان وهو الشر الأسمى ينشأ أيضا من الحكم الجماعى وبسهولة أكثر من نشأته عن حكم الفرد [1].

وبالطبع فإن المرء لا يدرى بعد ذلك بوضوح أى النظم أفضل على الإطلاق فى نظر فيلسوفنا ؟؛ فهو فى كتبه اللاهوتية يفضل

---

[1] نفسه، ص ١٩٤ – ١٩٥.

الحكم المختلط الذى يجمع فيه ـ رغم الصعوبات الجمة التى تحول دون هذا الجمع عمليا ـ كل مميزات النظم الثلاثة الصالحة (الملكية ـ الأرستقراطية ـ الديمقراطية) .

وهو فى كتاب "فى المملكة" يفضل النظام الملكى فى الحكم رغم أنه كان من الذين أدانوا بشدة الطغيان تأثرا بما قرأه فى كتاب السياسة لأرسطو، واعتبره كما اعتبره أرسطو نظاما ظالما وقاسيا، ورغم أنه كان ممن حذروا مثل أرسطو بتحول الملكية عادة إلى طغيان وحاول أن يؤكد على ضرورة أن تكون الملكية "معتدلة" و "عاقلة" وحكيمة !!

إن هذا التناقض ربما يكشف عن نقص فى الحس المذهبى لفلسفة القديس توما الأكوينى، وإن كان يكشف فى ذات الوقت عن مرونته السياسية ومحاولته التعبير عن ما كان يجرى آنئذ فى عصره من تحولات سياسية تشير إلى الاتجاه نحو حكم الملك الفرد والتقليل من شأن حكم الكثرة حتى وإن تمتع بتلك المميزات السابقة .

الباب الثالث

الفكر السياسى الإسلامى

- **الفصل الأول :** فلسفة "الإسلام" السياسية .
- **الفصل الثانى :** "الفارابى" رائد الفكر السياسى الإسلامى.
- **الفصل الثالث :** فلسفة ابن خلدون السياسية .



الفصل الأول

فلسفة "الإسلام" السياسية

– **تمهيد** .

- **أولاً** : الإسلام والسياسة .
- **ثانياً** : نظرية الحكم فى الإسلام .
- **ثالثاً** : نظرية الإسلام فى الجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.
- **رابعاً** : المواطن فى الدولة الإسلامية .
- **خامساً** : حقوق الأفراد وواجباتهم .

الفصل الأول

فلسفة "الإسلام" السياسية

تمهيد :

سنتناول فى الصفحات التالية فلسفة الإسلام السياسية بالدراسة والتحليل ضاربين المثل بنموذجين من أهم فلاسفة السياسة فى الإسلام هما أبو نصر الفارابى وعبدالرحمن بن خلدون . وذلك لأننا نؤمن إيمانا راسخا أننا إذا درسنا هذه المبادىء السياسية الإسلامية كما قرر الإسلام فى القرآن والسنة وكما حلل فلاسفته ومفكريه فى السياسة لاستطعنا أن نصل إلى النظام السياسى الأمثل الذى يغنينا عن العيش الدائم على نتائج الدراسات السياسية الغربية التى أن صحت فى نظرنا فهى تصح بتطبيقها على المجتمعات التى أنجبتها، وقد كان السبب الرئيسي وراء تحلل الأنظمة السياسية العربية المعاصرة وما زال، هو اعتمادنا على محاولة تطبيق تلك النظم سواء كانت رأسمالية أو نظما اشتراكية فقد أصبحنا بعيدين عن روح ديننا تاركين وراء ظهورنا تراثا سياسيا ضخما كان هو السبب المباشر فيما وصل إليه الغرب الأن من نظم سياسية متطورة وكان هذا النظام أيضا أساسا من أسس النظم الإشتراكية الشرقية إلا أنه بالتأكيد يختلف عنهما ؛ لأنه يلائم ظروفاً يعيشها مجتمع متدين يحاول أن يجمع بين الدين

والدنيا فى وعاء واحد، ويحاول الوصول إلى أعتاب التقـــدم محققــاً مطالب أفراده الأساسية ثم الوصول إلى الرخــــاء المنشـــود لـــهؤلاء الأفراد والذى ينعكس بالقطع على الدولة أيضا .

وعلى هذا فإننا ندرس الفلسفة السياسية فى الإسلام واضعيـــن فى اعتبارنا الوصول إلى هدفين أحدهما يتعلق بمـــا لـــهذا الـــتراث السياسى من تأثير على نظريات الدولة الحديثة وثانيهما يتعلق بأننـــا نؤمن – ونريد أن نؤكد هذا الإيمان من خلال الدراسة – أن فلســـفة الإسلام فى الحكم هى الأساس الذى يجب أن يقوم عليه الحكـــم فـــى الدولة المؤمنة بالإسلام دينا وبالشريعة منهجا للحكم لأن هذا النظـــام هو أصلح النظم لواقعنا وظروفنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية . ويجمع أيضا فى طياته كل مميزات النظم السياسية العالمية المعاصرة على حد سواء كما ستوضح لنا الدراسة .

أما عن هدفنا الأول الخاص بتأثير فلسفة الإسلام السياسية على نظم الدولة الحديثة والفلسفات التى تقوم عليـــها فـــهذا – وإن كـــان يتجاهله الكثيرون – واضح جلى فكما أن الحضارة العربية بمختلـــف فروعها العلمية قد مثلت الأساس الذى قامت عليه الحضارة الغربيـــة فإن نظام الحكم الإسلامى قد أثر بالضرورة على هذه النظم الغربيـــة، فمن الحقائق التى لاتزال غير معروفة لكثيرين أن "الدولـــة الحديثـــة" وهى أحد العوامل التى كانت سببا فى انتقال أوربـــا مـــن العصـــور

الوسطى أو الفوضى الاجتماعية – التى سميت بالنظام الاجتماعى – كانت اقتباساً إلى حد قريب أو بعيد من الدول التى كانت موجودة فى بلاد الشرق الإسلامى لذاك العهد . كما أن النهضة القانونية التى حدثت فى أوربا وأدت إلى تكون تلك الدولة كانت صدى لنشاط الدراسات القانونية فى الممالك الإسلامية ، التى كان القانون أو " الفقه " هو المادة الأولى للدراسات فى جميع كلياتها . فنشأت الجامعات فى إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح ، عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذى شهدته فى الشرق . فإذا كان هذا هو أثر المجتمع الإسلامى فى ميدان السياسة العملية ، وذلك هو إنتاج الفكر فى مختلف نواحى العلوم، فلا يتوقع إلا أن يكون لهما مثل هذا الإنتاج فى أفق السياسة النظرية ، مع مراعاة الحدود، بطبيعة الحال ، التى انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعى فى ذلك العصر [1] .

والدارس لنظريات الفارابى وابن خلدون السياسية سيجد أن هناك عددا من النظريات التى توصلا إليها، هى نفس ما توصل إليه فلاسفة السياسة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولنترك هذا

---

[1] د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٢، ١٩٥٧م، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٩-١٠ .

الأمر إلى حين التركيز على دراسة فكر الفارابى وابن خلدون السياسى .

أولاً : الإسلام والسياسة :

لم يعد هناك شك فى أن النظام الذى أقامه رسول الله والمؤمنون معه بالمدينة- إذا نظر إليه من جهة مظهره العملى وقيس بمقاييس السياسة فى العصر الحديث - يمكن أن يوصف بأنه "سياسى" بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معنى . وهذا لايمنع أنه يوصف فى نفس الوقت بأنه "دينى" إذا كانت وجهة الاعتبار هى النظر إلى أهدافه ودوافعه ، والأساس المعنوى الذى يرتكز عليه .

فقد جاء الإسلام فوحد العرب الذين كانوا متفرقين قبائل وعصبيات وكوّن منهم أمة واحدة قوية متماسكة وأسس لهم دولة اتسعت حدودها تضم أجناساً شتى، وممالك وإمبراطوريات كان لها شأن بعيد فى الحضارة والمدنية القومية، ووجد المسلمون فى الكتاب الكريم والسنة أهم أركان التشريع الذى ساروا عليه فى تنظيم مجتمعهم وتسيير دفة أمورهم . ومن هنا لم يفصل الإسلام بين الدين والدنيا ولم يأخذ بما أخذت به المسيحية فى العصور الوسطى من التفرقة بين سلطة الكنيسة وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيف [1].

---

[1] د. أميرة مطر ، فى فلسفة السياسة ، دار الثقافة، ١٩٧٨م ، ط ٢ ، ص ٥٧ .

وليس أدل على ارتباط الدين بالدولة فى الإسلام من نجاح الدولة الإسلامية فى النواحى المتعددة فقد نجحت الدولة الإسلامية من الناحية الاجتماعية فكونت مجتمعا دوليا راقيا له حضارة متميزة كانت الأساس لحضارة الغرب الحالية، ومن الناحية السياسية أسست نظاما قام على الأسس الإسلامية فبعد وفاة الرسول الذى كان القائد الدينى والرئيس للدولة، أسس نظام الخلافة الذى يجمع فيه الخليفة أيضا بين السيادة الدينية ورئاسة الدولة، وأسسوا أيضا هذا النظام على الانتخاب الحر المباشر الذى بدا واضحا يوم الثقيفة، وكان لهذه الدولة أيضا نظامها الاقتصادى الذى بدأه الرسول بتعاليم الدين وتطور تبعا لتطور حاجات الدولة واتساع أطرافها .. وإذا ما قلنا نحن هذا عن الإسلام كدين ودولة، عارض البعض الذين يرفضون ذلك قائلين إن الإسلام ليس إلا مجرد دعوة دينية [1] .

---

[1] فى مقدمة الذين جاهروا بهذا الرأى ودافعوا عنه الأستاذ على عبدالرازق فى كتاب الإسلام وأصول الحكم .
انظر : الحجج التى صاغها الأستاذ على عبدالرازق فى كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، وقد طبع طبعة حديثه ضمن مكتبة الأسرة وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م .

وقد ناقش هذا الارتباط بين الديـن والسياسـة فـى الإسـلام كثير من المستشرقين ووصلوا إلى ذلـك الـرأى فيقـول الدكتـور "فتزجرالد" ، "ليس الإسلام دينـا فحسـب ولكنـه "نظـام سياسـى" أيضـا" (١) .

ويقول الأستاذ "نللينو" "C. Nallino" لقد أسس "محمد" فى وقت واحد : دينا ودولة وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته (٢) .

ويقول الدكتـور شـاخت Dr. Schacht "علـى أن الإسـلام يعنى أكثر من دين : إنه يمثل أيضا نظريـات قانونيـة وسياسـية، وجملة القول إنه نظام كامل مـن الثقافـة يشـمل الديـن والدولـة معـا"(٣) .

ويقـول الأسـتاذ سـتروثمان R. Strothman "الإسـلام ظاهرة دينية، سياسية ؛ إذ أن مؤسسه كـان نبيـا وكـان سياسـيا حكيما أو "رجل دولـة"(٤).

ويقول ماكدونالد Macdonald "هنا – أى فى المدينة – تكونت

---

(١) انظر : Dr.V.Fitzgerald, Muhammedan law,ch.I.,P.I

نقلا عن : د. الريس، نفس المرجع، ص ١٨ .

(٢) نقلا عن : الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص ١٨ .

(٣) نقلا عن : الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص ١٨ .

(٤) نقلا عن : الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص ١٨ .

الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادىء الأساسية للقانون الإسلامى"[١] .

ويقول السير توماس أرنولد Sir. T.Arnold "عندئذ صار واضحا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين فى الحكم، وله قوانينة وأنظمته الخاصة به" [٢] . ويقول روسو "كان لمحمد آراء فى فلسفة الحكم وقد أحكم أطراف مذهبه السياسى، وكانت الحكومة فى عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذى وضعه لها .. الخ[٣].

وهذه الأقوال كلها تؤكد حقائق التاريخ التى لا يستطيع أحد إنكارها فقد ظهر بظهور الدعوة الإسلامية كما قلنا مسبقا مجتمع إسلامى جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره[٤]، يعترف بقانون واحد وتسير حياته وفق نظام واحد، ويهدف إلى غايات مشتركة، وبين أفراده وشائج قوية من الجنس واللغة والدين والشعور بالتضامن ومثل هذا المجتمع الذى تتوفر فيه تلك العناصر هو الذى يوصف بأنه "سياسى" أو هو الذى يقال عنه إنه " دولة " أما الأسس والنظريات السياسية

---

[١] نقلا عن : الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص ١٨ .

[٢] نقلا عن : الدكتور الريس ص ١٨ .

[٣] نفسه .

[٤] انظر : د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٢، ص ١٨٣ وما بعدها .

التى قام عليها هذا النظام السياسى أو الدولة الإسلامية فهى كثيرة نقدم منها أكثرها ارتباطاً وبرهاناً على ما أردنا إثباته وتدعيمه فقط .

ثانياً : فلسفة الحكم فى الإسلام :(*)

كان الهدف الأسمى للدعوة الإسلامية هو إرساء دعائم الدولة على مجموعة من القواعد والأحكام التى أتى بها القرآن الكريم وفصلتها السنة النبوية المشرفة فلم يعتبر الإسلام شرعية الحكم إلا بناءً على القواعد الأساسية التالية :

أ ــ الحكم بما أنزل الله بأصول القرآن الكريم والسنة النبوية.

ب ــ الحكم المؤسس على الشورى أى مشوررة جماعة المسلمين فى كافةشؤونهم العامة .

جـ ــ الحكم القائم على الرضى أى لابد من توافر رضى المحكومين عن ولاية الحاكم .

(*) سنعتمد فى عرض فلسفة الحكم فى الإسلام أساسا على كتاب "تاريخ الفكر السياسى" للدكتور إبراهيم دسوقى أباظة، د. عبدالعزيز الغنام، بيروت، دار النجاح، ١٩٧٣م ، ص ١٤١ وما بعدها .

ويمكن الاستزادة حول هذا الموضوع من كتاب د. محمد حسين هيكل : الحكومة الإسلامية، الذى أصدبته الهيئة المصرية العامة للكتاب فى طبعة حديثه ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٦م، ص ٢٧ وما بعدها .

(أ) الحكم بما أنزل الله :

أما بخصوص الحكم بما أنزل الله فقد ورد فى القرآن الكريم فى مواضع كثيرة منها قوله تعالى فى سورة المائدة ..﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (آية ٤٤) .

وبناءً على هذا النص وما يشبهه فى القرآن الكريم والسنة النبوية فإن الدولة لايمكن أن تعتبر إسلامية إلا إذا اشتمل دستورها الأساسى على نص صريح يقضى باعتبار أحكام الشريعة الإسلامية هى القاعدة الأساسية فى الأمور ذات الطابع العام وبالتالى فلا يجوز للدولة أن تخرج عنها فيما تذهب إليه من إجراءات وتصرفات .

والمسائل ذات الطابع العام قصد بها هنا كل ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية من أمور ، أما عدا ذلك من المسائل التى تتصل بحياة الفرد بصفته فرداً فلا تدخل فى دائرة اختصاص الدولة الذى نعنيه هنا[1].

غير أن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية لايعنى غسل يد المشرع عن تناول الأمور التفصيلية التى تتعلق بالإدارة والحكم والتى لم تتعرض لها الشريعة فى جزئياتها . فمن المعلوم أن جوانب كثيرة من الأحكام الشرعية قد تناولت كليات المسائل تاركة التفاصيل

[1] د. ابراهيم دسوقى أباظه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٤١-١٤٢ .

والتفريعات للجهد البشرى يتولاها بالصياغة والتقنين حسب مقتضيات الزمان والمكان . غير أن سن القوانين والقواعد الملائمة فى المواضع والحالات التى لم تأت فيها الشريعة بأحكام يجب ألا تتعارض مع القرآن والسنة[١] .

وعلى ذلك فإن دستور الدولة لابد أن ينص على أن أية قوانين إدارية سواء كانت ملزمة أو مبيحة فى كل ما يتعلق بأمور الدولة والحكم لا تصبح مطبقة سارية المفعول إذا ما وجدت متناقضة مع نصوص أو روح الشريعة الإسلامية[٢].

وفى مقدمة القواعد العامة التى ينبغى وضعها فى الإعتبار حين التشريع الإيمان بالإله الواحد الأحد . فهذا الإيمان يترتب عليه نتائج عديدة تمثل جوهر ما تأثر به المجتمع الإسلامى من اتخاذه الإسلام أساسا للمجتمع المدنى، وأهم هذه النتائج إقرار مبادئ المساواة بين البشر فلا فرق بين عربى وأعجمى إلا بالتقوى، والإقرار بأن الجميع أخوة أمام القانون، والإقرار بأن للجميع نفس القدر من الحرية بما فيها حرية القول والعقيدة . والناظر إلى هذه القواعد سيجد أنها جوهر ما نادى به المفكرون الليبراليون المحدثون منذ عصر التنوير وحتى الأن .

---

[١] نفسه .

[٢] د. ابراهيم دسوقى أباظه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٤١-١٤٢ .

(ب) الحكم القائم على الشورى :

إن من المبادىء الكبرى فى دولة الإسلام قيامها على الشورى أى النقاش وأخذ الرأى فى كل ما يختص بأمور المسلمين العامة قبل صدور قرار بشأنها، وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى فى سورة الشورى (آية ٣٨) ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ ؛ أى أن أمور المسلمين العامة يجب أن يتشاور فى شأنها جماعة المسلمين وكذلك قول رسول الله (ﷺ) "اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة ، فعليكم بالجماعة فإن الله لن يجمع أمته إلا على هدى".

وفى ذلك يقول أحد الفقهاء أن كلمة "أمر" التى وردت فى النص تشير إلى كافة الأمور ذات الطابع العام ومنها بطبيعة الحال الأسلوب الذى تشكل به الحكومة الإسلامية ، أى أنها تشير إلى المبدأ الانتخابى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة يضاف إلى ذلك أن الآية ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ لا ترسى فقط قاعدة الشورى كأساس لكل مظاهر الحياة السياسية بل تعتبر الشورى جزءاً لايتجزأ من أسلوب الحكم نفسه . وعلى ذلك فإن مهمة سن القوانين فى الدولة لابد وأن تستند إلى مجلس شورى تنتخبه الأمة[1] .

---

(1) نفس المرجع السابق، ص ١٤٢-١٤٣ .

وغنى عن البيان أن لفظ "بينهم" الذى ورد فى الآية الكريمة إنما يشير إلى المجتمع بأكمله، وتأسيسا على ذلك فإن مجلس الشورى لابد وأن يكون ممثلا للمجتمع بطوائفه وفئاته ، برجاله ونسائه على حد سواء، وصفة التمثيل هذه لايمكن أن تكتمل إلا عن طريق الانتخاب الحر العام . أى أن أعضاء مجلس الشورى يجب أن ينتخبوا بطريقة تسمح لجميع الفئات فى المجتمع بالادلاء بأصواتهم .

ويجدر بنا أن نذكر أن شروط الانتخاب والترشيح وما إلى ذلك من الإجراءات الشكلية المتعلقة بالعملية الإنتخابية قد تركت بغير تفصيل أو تبيان فى القرآن والسنة . ذلك أنها من الأمور التى يلزم تركها لتقدير المجتمع على ضوء ظروفه وملابساته . وهناك - فى رأى أباظه والغنام - شرطان أساسيان يجب أن يتوافرا فى عضو مجلس الشورى وهما : إلمامه بنصوص القرآن والسنة، وكونه من أولى الألباب أى من أهل الخبرة والرجاحة والقدرة على الفهم[1] .

هذا وقد اختلفت الآراء بالنسبة للأغلبية الواجب توافرها لصدور قرارات مجلس الشورى ويذهب الرأى الراجح إلى اشتراط الأغلبية البسيطة فى حالة ما إذا تعلق الأمر بالمسائل العادية وأغلبية ثلثى الأعضاء إذا ما تعلق الأمر بمسائل خطيرة تمس كيان المجتمع ووجوده .

---

[1] نفسه، ص ١٤٣ .

والحقيقة التى ينبغى أن نعيها أن الإسلام قد نزل بلسان عربى على النبى محمد (ﷺ) العربى الذى عاش فى ظل نظام يمكن أن نعتبره ديمقراطيا مباشرا أشبه بالنظام السويسرى وأشبه بالنظام اليونانى (نظام دولة المدنية) حيث كان أهل القبيلة يجتمعون جميعا للنظر فى كل أمورهم العامة، وكل المشكلات التى تطرأ سواء كانت مشكلات عامة أو خاصة . وكان من الطبيعى أن ينعقد نظام الحكم فى الإسلام على هذا الأساس العربى الصريح على حد بعيد د. محمد حسين هيكل[1].

وإذا عدنا إلى الواقع الذى عاشه المسلمون فى ظل بيعة أبى بكر وعمر وعثمان وجدنا صورة من صور الديمقراطية المدنية، وصورة من صور الشورى المباشرة بين مجموع المسلمين فى وجود الخليفه ممثل السلطة التنفيذية فى أى أمر من الأمور التى تخص عامة المسلمين، ولاشك أنه كانت تمارس أنواع من الرقابة البرلمانية على تصرفات أى مسئول فى الدولة . وقد طالب الخلفاء أنفسهم بذلك صراحة ولنتذكر قول أبى بكر حينما تولى الخلافة "لقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينونى .. وإن أسأت فقومونى"[2]. ولنتذكر قول عمر لمجموع المسلمين حين تولى الخلافة

---

[1] انظر : د. محمد حسين هيكل : نفس المرجع السابق، ص ١٠٤ .

[2] نفسه، ص ١٠٥ .

أن يقوموه إذا رأوا فى تصرفه عوجاً . ولنتذكر أن أحد الحـــاضرين رد عليه : "والله ياعمر لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بســـيوفنا"[1]. إذن لقد كانت الشورى واجبة على الحاكم والمحكــوم وكــان فعلـــها ضرورة بالنسبة للجميع .

(جـ) الحكم القائم على الرضى :

إن من دلائل عظمة الإسلام فى تنظيم شئون الدولـــة والحكـــم هو المبدأ الأساسى الذى ينص على وجوب البيعة فى الخلافـــة، فلـــم يجعل الإسلام الحكم أبديا أو موقوفا على نفر معين من النــــاس بـــل جعله مرهونا دائما بمشيئة المسلمين .

ويقـــول سبحانه وتعـــالى ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُـــوا الرَّسُـــولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء آية ٥٩) . فلابد أن يتوافر شـــرط الإسلام فيمن يتولى أمور المسلمين فلا يجوز أن يتولى أمـــر الحكـــم فى دولة الإسلام شخص غير مسلم ، ويضاف إلى ذلـــك ضـــرورة توافر الرضى الشعبى فيمن ينصب على جماعـــة المســـلمين عمـــلاً بقولـــة تعالى ﴿ مِنْكُمْ﴾ التى جاءت فى آخر الآية [2].

---

[1] نفسه .

[2] د. ابراهيم دسوقى أباظه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٤٤ .

يضاف إلى ذلك ضرورة توافر "التقوى والورع" فيمن يتولى الحكم ، وفىذلك يقول سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ سورة الحجرات (آية ١٣) .

وفيما عدا هذين الشرطين : الإسلام والتقوى . فإن الشريعة لاتضع قواعد معينة لإجراء انتخاب الحاكم أو الخليفة فلا تحدد كيفية هذا الانتخاب أو مدة الرئاسة وإنما تركت كل هذه الأمور التفصيلية للمجتمع المسلم يضعها لنفسه وفق ظروفه شريطة ألا تتضارب مع روح الإسلام ونصوصه[١] .

ولكن استمرار الحكم مرهون بمحافظة الحاكم على تطبيق القانون السماوى وعدم مخالفته . وقد تشدد الإسلام فى ضرورة التزام الحاكم بنصوص الشرع من قرآن وسنة . واعتبر انقضاء ولايته إذا ما انجرف إلى طريق المعصية والإثم، فقد تولى أمور المسلمين لرعاية شئون دولتهم وإعلان شأن دينهم فإذا ما خرج عن الحدود التى رسمتها الشريعة الإسلامية كان المسلمون فى حل من اتباع أحكامه بل وكان عليهم مقاومته وتقويمه . وفى ذلك يقول الرسول (ﷺ) "لاطاعة فى معصية إنما الطاعة فى معروف"[٢]. ولنتذكر امتثال خلفاء المسلمين لهذا المبدأ فهذا هو أبوبكر يقول

---

[١] نفسه .
[٢] نفسه .

"أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم" .

وبهذا أعطى الإسلام حق مقاومة نظام الحكم إذا لم يسير الحاكم على النهج الإسلامى، لأن الحكم فى نظر الإسلام مسئولية ألقاها الشعب على كاهل الحكم بأنتخابه إياه لتولى شئون الدولة، وعلى الشعب طاعة الحاكم طالما هذا الحاكم يرعى شئون الناس بالحق والعدل ويرضون عنه، وعليهم الثورة عليه وعلى حكمه إذا ما خرج عن الالتزام بهذه المهام والمسئوليات .

ثالثاً : نظرية الإسلام فـــى الجمـــع بيـــن الســـلطتين التشـــريعية والتنفيذية:

تحدثنا من قبل عن قيام مجلس الشورى عملاً بقولـــه تعـــالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ وقيام مجلس الشورى يستلزم بداهة أن يكـون الخليفة أو ولى الأمر من بين أعضاء هذا المجلس، وإذا كـــان ولـــى الأمر – الذى كان يسميه المسلمون أحيانا وبدءا من أبى بكر باســـم "الخليفة" أى ذلك الشخص الذى يخلف رسول الله صلـــى الله عليـــه وسلم فى ولاية أمر المسلمين أو كانوا يسمونه بالإمام، والإمام هـــو القدوة وهو الرئيس، والإمامة العظمى أو الكبرى هى زعامة الجماعة ورئاسة الدولة والإشراف على إدارة نظامها . أما إمامة الصلاة فهى الإمامة الصغرى . وكان الحاكم أيضاً يسمى أيضا "أمير المؤمنيـــن" وهذا اللقب أطلق أول الأمر على عمر بن الخطاب وكان لفظاً يطلـق فى البداية على أمير الجيوش أو على من يرأس أى حملة .

إذا كان الحاكم قد تم اختياره من بين جماعة المسلمين فلابـــد من أن يمارس سلطانه بوصفه الممثل للمجتمع فى كـــل مـــا يتعلـق بالشئون العامة، ومن ثم لابد وأن يكون رئيسا لمجلـــس الشـــورى لا عضوا عاديا فيه . ويجب عليه تبعا لذلك أن يوجه نشاط المجلس وأن يدير مداولاته بصفته الشخصية أو بواسطة من يكل إليه ذلك .

وفى ظل هذا النظام لا يمكـــن أن يقــوم إذن فصـــل كـــامل بيـــن الســلطتين : التشـــريعية ممثلـــة فـــى مجلـــس الشـــورى ، والسلطة التنفيذية ممثلة فى شخص ولى الأمر ومـــن يعينـــه علـــى إدارة شئون الحكـــم . وهـــذا المبـــدأ اعتمـــاد كـــل مـــن الســلطة التشريعية والتنفيذية على الأخـــرى يعتـــبر مـــن أهـــم الدعامـــات الدستورية التى قدمها الإسلام للعلـــوم السياســـية[١].

وجدير بالذكر أن هذا المبدأ الذى أتى بـــه الإســـلام يعتـــبر مناقضا لما جاءت به الديمقراطيات الغربية من قواعد فى هذا الشـــأن فهذه الديمقراطيات تقوم على مبدأ فصـــل السلطات، وتعتـــبر هـــذا الفصل أو الاستقلال بين الســـلطات الثلاثـــة التشـــريعية والتنفيذيـــة والقضائية الضمانة الوحيدة ضد التعسف فى اســـتعمال الســـلطة أو الجنوح بها إلى الانحراف عن الغايات الاجتماعية[٢] .

ولا شك أن لهذا الفصل عدة مزايا لعل أهمها الارتفاع بالسلطة التشريعية إلى مرتبة السيادة وتمكينها من الإشراف علـــى كـــل مـــا يتصل بتصرفات السلطة التنفيذية. وفى ذلك ضمـــان أكيـــد لحســـن سيرها ومنع لها من الخروج على أهداف المجتمع وغاياته، وعلـــى

---

[١] نفسه، ص ١٤٥ .

[٢] نفسه .

الرغم من هذه الميزة الهامة فإن هذا المبدأ يؤدى فى العمل إلى صعاب كبيرة تعود على الأمة بأفدح الأضرار وهو أن السلطة التنفيذية (أى الحكومة) كثيراً ما تجد نفسها - وخاصة فى حالة الأزمات التى تتطلب إجراءات سريعة عاجلة - مقيدة عن العمل والتصرف بسبب الفصل التام بين السلطتين، إذ يؤدى هذا الفصل إلى فقدانها المرونة والسرعة اللازمتين للبت فى الأمور العاجلة ويستوجب فى كل الأحوال الرجوع إلى السلطة التشريعية للحصول على موافقتها، غير أن إطلاق يد السلطة التنفيذية فى كل ما يتعلق بأمور الجماعة ينطوى فى الواقع على مخاطر كبيرة، وقد يؤدى إلى جنوح هذه السلطة إلى الاستبداد والطغيان والتسلط بذات القوة والصلابة التى تعارضها بها النظم الديمقراطية الحديثة[1] .

لذلك اتجه الإسلام إلى حل وسط متجنبا بذلك مساوىء النظامين ومعايبها ومحققا للأمة الإسلامية المزايا الكامنة فى كليهما . فالنظام الذى أخذ به الإسلام إذن يقوم على الجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فى شخص ولى الأمر . إذ يمارس هذا الأخير سلطاته بوصفه ممثلاً للهيئة التشريعية

[1] نفسه، ص ١٤٥-١٤٦ .

وباعتباره فى ذات الوقت رئيساً للدولة[1] .

وهكذا نرى أن الجمع بين السلطتين قد جاء تلافياً لعيوب ازدواج السلطة . فقد أدى هذا الإزدواج فى الكثير من الحالات إلى صدام بين السلطتين كما اتضح فى التجارب الديمقراطية المعاصرة فى أمريكا وأوربا . وقد كان من نتيجة هذا الصدام تعطل العديد من الأنشطة الحكومية وأحياناً أدى إلى الشلل التام فى بعض مرافق هذه الدول . غير أن ميزة الكفاءة والمرونة الإدارية التى وفرها مبدأ الاعتماد على السلطتين الذى أتى به الإسلام والتى تعتبر من مزايا الحكم المطلق لم تتحقق على حساب التضحية بمبدأ ضرورة إشراف الشعب على أعمال الحكومة ومراقبته إياها. إذ أن أى جنوح إلى إساءة استعمال السلطة يوقف دائما فى بدايته إعمالاً لمبدأ الشورى الذى نص عليه القرآن الكريم، إذ يؤكد خضوع كافة مظاهر النشاط الحكومى من تشريعى وتنفيذى إلى مشورة ممثلى الشعب وينفذ فى ظل رقابتهم، وهذا الاعتماد المتبادل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية يقتضى منا التسليم بما يجب أن يكون لمجلس الشورى من سلطات فعلية، فالقرارات الصادرة عنه والحالة هذه لايمكن أن تكون

---

[1] نفسه، ص ١٤٦ .

مجرد توصيات فى كل الأحوال بل يجب أن تكون لها قوة إلزامية بالنسبة للسلطة التنفيذية إذا ما صدرت عن أغلبية الأعضاء[1] .

رابعاً : المواطن فى الدولة الإسلامية :

إن المواطن فى دولة الإسلام هو كل من يؤمن بوحدانية الله ويتمسك بشريعته وسنة رسوله ويهب نفسه وماله فى الجهاد من أجل إعلاء كلمته .

إلا أن دولة الإسلام لم تقتصر فقط على المواطنين من المسلمين ممن آمنوا بالله ورسوله ولكنها شملت جماعات بشرية أخرى قسمت إلى فئات عديدة :

١- الأمة وهى جماعة المسلمين الذين استمسكوا بأواصر الدين ونبذوا عصبياتهم الجنسية والاجتماعية والقومية، فأصبحوا بذلك متساوين فى الحقوق والواجبات .

٢- أهل الكتاب وهم الذين اتبعوا الأديان السماوية السابقة على الإسلام كاليهود والمسيحيين .

---

[1] نفسه، ص ١٤٦ .

٣- أهل الفطرة أى هؤلاء الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام فـإذا ما بلغتهم ثم لم يسلموا أصبحوا فى حكم الكفار .

٤- المشركون أى الذين يعبدون آلهة مـن عندهـم والذيـن لايؤمنون بالله[١] .

ويلاحظ أن هاتين الفئتين الأخيرتين أهل الفطرة والمشـركين والكفار لم يكن لهما وجود سوى فى فجر الإسلام فمع انتشار الدعـوة وتقدمها دخلت معظم هذه الفئات إن لم تكن كلها فى الإسلام .

ونلاحظ على هذا النظام الإسلامى فى فهمه للمواطنـة فـى الدولة أنه ولأول مرة فى تاريخ الفكر السـياسى لا يضع أى أسـس دنيوية من قبيل اختلاف الجنس والعنصر كشـروط للمواطـن فـى دولته، كما كان يفعل فلاسفة السياسة قبل الإسلام بل الأسـاس فـى المواطنة وأفضلية المواطنين بعضهم على بعض بالتقوى والإيمـان والخلق الحسن فلا فضل لعربى على أعجمى إلا بـالتقوى، وهكـذا أعطى الإسلام أساسا جديدا للأفضلية بين المواطنين لا يتدخل معـه فيه ثرواتهم ولا أجناسهم ولا ألوانهم ولا أعمالهم، وإذا ما عرفنـا أن هذه الأفضلية علمها عند الله وحده فهو الذى يعلم بعباده المخلصيـن

---

[١] نفسه، ص ١٤٧ .

والمتقين، لعرفنا على الفور أنه لاتوجد أية فوارق بين المواطنين فـي الدولة الإسلامية فكلهم سواسية كأسنان المشط، فهم أمام القانون سواء لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات .

وإذا كان ذلك هو مفهوم الإسلام للمواطن فما هى فى نظـره حقوق الأفراد وما هو موقفه من حق الحرية والملكية للأفراد ؟

خامساً : حقوق الأفراد وواجباتهم :

ولعل أهم الحقوق التى كفلها الإسلام للمواطن هـى العدالـة والمساواة فالمؤمنون سواسية لا فضل لأحدهم على آخر إلا بالتقوى، وقد بنيت هذه المساواة المطلقة على الإخوة بين المسلم والمسلم فـلا تمييز بسبب الجنس أو اللون أو المكانة الاجتماعية، وفي ذلك يقـول الله تعالى في سورة الحجرات (الآية ١٠) ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [1].

وقد جاء فى الحديث الشريف : "أفضل الإيمان أن تحب للناس ما تحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك وأن تقول خيراً أو تصمت" . وقوله أيضا : "أحسنكم إيمانا أحسنكم أخلاقا" .

---

[1] نفس المرجع السابق، ص ١٤٨ .

ولعل تلك القاعدة المطلقة التى تحتم المساواة بين المسلمين ولا تفرق بينهم إلا بدرجة إيمانهم وتمسكهم بتعـاليم الإسـلام وشـعائره النبيلة، لعل تلك القاعدة هى السر الأكبر فى عظمة الإسـلام وقيـام دولته وامتدادها إلى مختلف أرجاء الأرض .

ولا يخفى أن التسامح واليسر كانا شعار الإسلام دائما بالنسـبة لأهل الكتاب ممن رفضوا الدخول فى الإسلام واستمسـكوا بتعـاليم دياناتهم فقد كفل لهم كل عناصر الحماية والرعاية والأمان وجعل لهم منزلة المسلم فى كثير من الحقوق والواجبات إلا فيما تعارض مـع أحكام شرائعهم أو ما تعارض مع شعائر الإسلام الأساسـية . وفـى ذلك قوله تعالى ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِـنَ الْغَـيِّ ﴾ وقوله أيضا : ﴿ وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [١].

وقد أعطى الإسلام للفرد أيضا بعد حرية العقيدة، حرية التملك وحرية الرأى، فبالنسبة للحرية الشخصية فقد كفل الإسلام لكل مـن

[١] د. ابراهيم دسوقى اباظه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٤٨ .

يقيم على إقليم دولته العناصر الأساسية للحرية الشخصية كما يعرفها القانون الدستورى الحديث وهى حرية التنقل من مكان إلى آخر وحق الأمن الذى يشمل شخص الفرد وما له وأخيراً حرية السكن والمأوى[1] .

وقد كفل الإسلام أيضا حرية التملك وأحاطها بهالة من التقديس وحرم الاعتداء عليها . وقد كفل الإسلام أيضا للفرد حرية الرأى بل وجعل إبداء الرأى واجباً على الفرد لاحقا له فحسب، والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية متعددة فى هذا الصدد . وحسبنا أن نذكر قوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾، وقول رسول الله : "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" . غير أن هذه الحرية لابد وأن تكون فى إطار النقد فلا تخرج منه إلى القذف أو السب أو الدعوة إلى الفتنة[2] .

وهذه الحريات التى جعلها الإسلام حقا للمواطن قد فاقت كل ما قامت عليه المبادىء الديمقراطية المعاصرة، فقد قامت الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية على مبادىء ثلاثة هى الدفاع عن حرية الفرد فى إبداء الرأى وحريته فى الملكية وحرية العقيدة، تلك

---

(1) نفسه .

(2) نفسه .

المبادىء التى قررها فلاسفة التنوير ودعاته جـــون لـــوك وفولتـــير وروسو ومونتسكيو وكانت سبباً مباشـــرا لـــهاتين الثورتيـــن وهـــى المبادىء التى تضمنتها وثيقة الاستقلال الأمريكية فى عـــام ١٧٧٦، وهى المبادىء التى قامت عليها وثيقة حقوق الإنسان فى هيئة الأمـــم المتحدة، أقول إن مبادىء الإسلام قد فاقت هذه المبادىء لأنها- كمـــا رأينا - جعلت إبداء الرأى واجبا وفرضا دينيا على المواطن لامجرد حق له فقط .

وقد نظم الإسلام أيضا بـــالقوانين الجزئيـــة الملكيـــة وكيفيـــة توريثها والحفاظ عليها وتنميتها بالطرق المشروعة . أما عن حريـــة العقيدة فلم ترق هذه النظم أيضا إلى ما قرره الإسلام ففى ظله تعيـــش كل الديانات بلا اضطهاد وبلا إيذاء، بل ويدعو الإسلام إلى احـــترام مقدسات أصحاب هذه الديانات وممتلكاتهم والدفاع عنها كمـــا يدافـــع المسلم عن ممتلكاته ومقدساته، على عكس ما نرى اليوم فـــى ظـــل النظم التى تدعى الديمقراطية وهى أبعد ما تكون عن تطبيق أبســـط مبادئها ؛ فكثيراً ما نسمع ونرى المهاجرين الفارين من ظلم وتعســـف النظام الاشتراكى الماركسى وكانوا من دعاته المخلصيـــــن، وأمـــام أعيننا فى جمهوريات سوفيتية كثرة الاضطهاد الذى يلقاه المتدينيـــن من النظام الشيوعى . وإذا كان ذلك فيما سبق قبل أنهيار الشـــيوعية فإنه لا يزال الناس يعانون من صور الإضطهاد الدينى فـــى الـــدول الشيوعية السابقة رغم زوال النظام الشيوعى ذاته فى أوربا الشرقية.

وكثيراً ما نجـد النظـم الرأسـمالية التـى تدعـى الإيمـان بالديمقراطية وحرية الشعوب، تعتدى على الشعوب الناميـة وتبـدد ثرواتها وتلتهم كل خيراتها فلا تتركها إلا وهى ضامنة أنها قد ربطت هذه الشعوب فى عجلتها الاقتصادية فلا تستطيع هذه الشعوب التحرك إلا فى فلكها لاعتمادها على ما تعطيه لها تلك الدول مـن منتجـات بأغلى الأسعار وقروض بأفدح الفوائد .

وكما أن للفرد فى النظام السياسى الإسلامى حقوق فإن عليـه واجبات أيضا لعل أهمها واجب الطاعة، وواجب الجـهاد، وواجـب أداء الفرائض المالية .

فواجب الطاعة يلزم الفرد فى الدولة الإسـلامية أن ينصـاع لأوامر الحاكم ونواهيه حتى ولو كان مـن الأقليـة التـى رفضـت مبايعته، فما دامت الأغلبية قد أصدرت قرارها بالمبايعـة فلابـد أن يعتبر هذا القرار ملزما لجميع أفراد المجتمع، وفى ذلك يقول رسـول الله صلى الله عليه وسلم "من فارق الجماعة شبرا فقد خلع الإسـلام عن عنقه"[1].

ولقد استوجب الإسلام على المسلم الجـهاد فـى سـبيل الله ، والجهاد المقصود هنا هو بذل الطاقة ضد قـوى الشـر والعـدوان فمقاومة المسلم لشهواته جهاد ، والدفاع ضد العـدوان علـى ديـار

---

[1] د. ابراهيم دسوقى أباظه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٥٠ .

المسلمين وأرواحهم جهاد [1].

والإسلام لايسمح إطلاقا – على نقيض ما يذهب إليه خصومه – بشن حروب عدوانية على الغير وفى ذلك يقول الله سبحانه وتعالى ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [2] .

وقد أقر الإسلام الحرية الاقتصادية للفرد، فلا قيود على العمل الفردى طالما أن الأفراد ملتزمون باداء واجباتهم الاجتماعية والتزاماتهم الدينية، إذ على الفرد أيضا واجب الإسهام المالى فى نفقات الدولة، فالحكومة الشرعية لها مطلق الحق فى فرض ما تراه من ضرائب (وأهمها الزكاة) والالتزامات الاقتصادية الأخرى على رعاياها ولها حق جبايتها جبراً لمجابهة التزاماتها قبل مواطنيها، وعليها أن تتوخى العدالة.فى هذا الشأن فالجباية يجب أن تكون بقدر الكفاية أى ما يفى بحاجة الدولة كما أنها يجب أن تتناسب مع إمكانيات كل فرد وطاقاته فلا يرهق بأداء الزكاة من لا قبل له بدفعها. وما من شك أن فى ذلك تطبيق لفكرة التضامن الاجتماعى التى تستلزم ضرورة وجود عدالة توزيعية فى تقسيم الأعباء العامة[3].

---

(1) نفسه .

(2) نفسه .

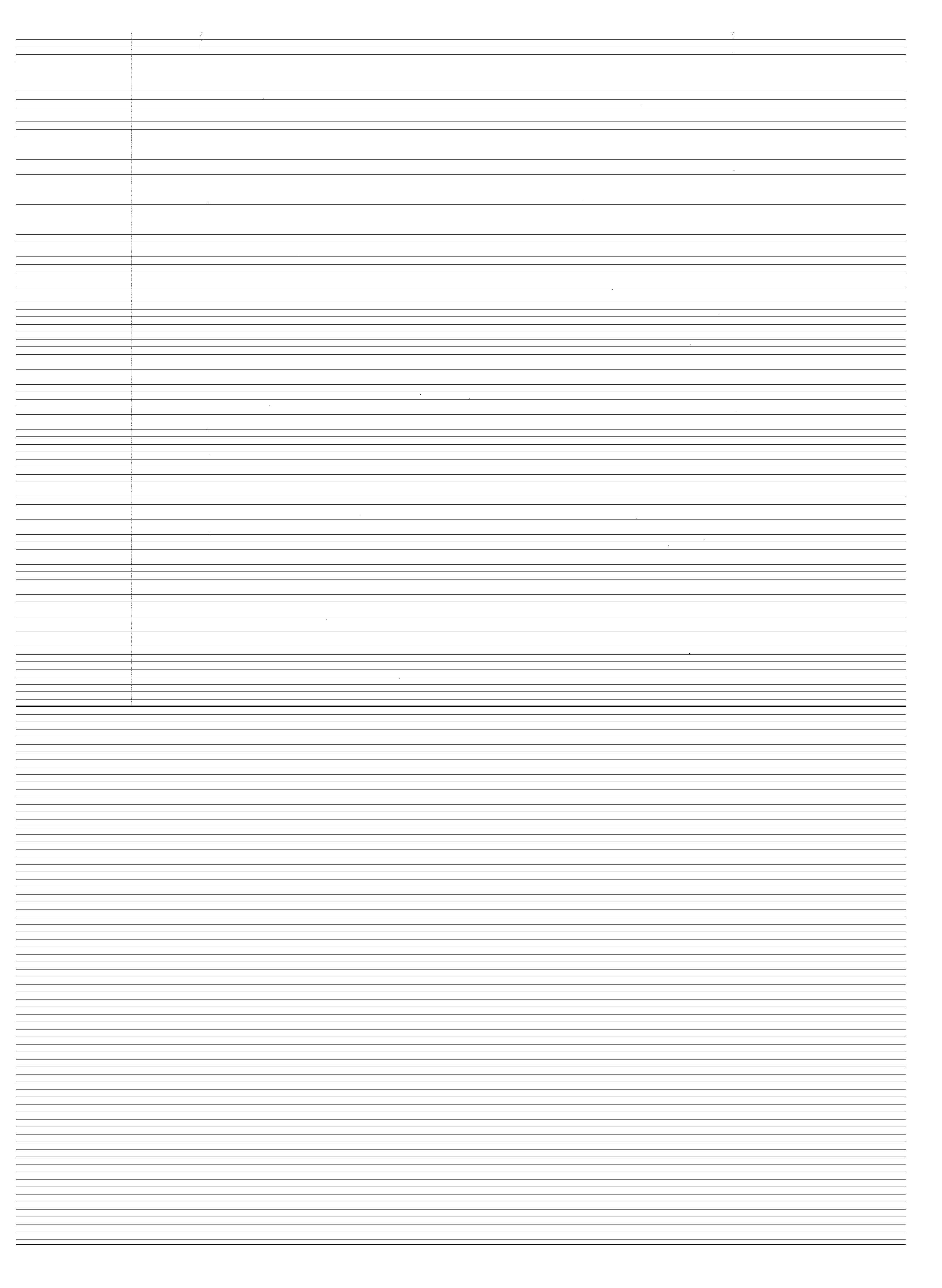
(3) نفسه، ص ١٥١ .

الفصل الثانى

الفارابى

رائد الفكر السياسى الإسلامى

- **تمهيد** .
- **أولاً** : نشأة وحياة الفارابى .
- **ثانياً** : مكانة الفارابى ومؤلفاته السياسية .
- **ثالثاً** : نظريته فى ضرورة الإجتماع البشرى .
- **رابعاً** : نظريته فى المدينة الفاضلة .
- **خامساً** : مضادات المدينة الفاضلة .
- **سادساً** : تقييم لفلسفة الفارابى السياسية .



الفصل الثانى

الفارابى "رائد الفكر السياسى الإسلامى"

تمهيد :

لعل أبرز ما يميز الفكر السياسى الإسلامى – كما أوضحنا فيما سبق – هو انطباعة بطابع فريد يميزه عن الأفكار السياسية السابقة على ظهور الإسلام وإن كان قد تأثر بها إلى حد يتفاوت تقديره باختلاف العصور .

ولقد كان الفارابى – على حد تعبير د. محسن مهدى – هو أول فيلسوف يحاول اقامة التوافق أو الأنسجام بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية القديمة وبين الإسلام كدين أوحى به إلى النبى محمد (ﷺ) متضمنا قانونا سماويا مقدسا [1].

وعلى أى حال فعلينا أن نقرر ومنذ البداية أن الفلاسفة المسلمين قد تأثروا دون شك بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون لأن مؤلفاته الثلاثة "الجمهورية" ، "السياسى" ، "القوانين" قد نقلت إلى اللغة العربية . وكان تأثيره بذلك أقوى من تأثير أرسطو الذى لانجد دليلاً واحدا على ترجمة كتابه السياسة إلى اللغة العربية،

---

(1) انظر : Mushin Mahdi : Al Farabi , in "History of Political Philosophy" , P. 182.

كما حدث بالنسبة لترجمة كتب أفلاطون، ولعل الفارابى كان أكثر الفلاسفة المسلمين تأثراً بأفلاطون فى فلسفته السياسية كما سنرى، ويجدر بنا قبل أن نتحدث عن أجزاء فلسفته السياسية أن نتعرف على حياة ونشأة هذا المفكر الكبير لنعرف هل كان لنشأته وحياته تأثيراً ما على فلسفته السياسية ؟

أولا : نشأة وحياة الفارابى :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، ولد سنة ٢٥٩هـ (٨٧٢م) بولاية فاراب من بلاد الترك فاشتهر بنسبته إلى تلك الولاية جريا على المتبع فى ذلك العصر، ولا نكاد نعرف شيئا يقينيا عن طفولته وشبابه . غير أنه يظهر من سيرته أنه عكف على دراسة طائفة من مواد العلوم والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية والعربية والفارسية واليونانية فى مسقط رأسه . ثم خرج من بلده وأخذ يتنقل فى البلاد الإسلامية حتى استقر به المقام فى العراق حيث أتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم، وبلغ فى معظمها درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة، فقد طبقت شهرته الأفاق فى الفلسفة حتى اعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأطلق عليه اسم "المعلم الثانى" كما كان يطلق على أرسطو "المعلم الأول" . وبلغت شهرته فى إجادة كثير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير حتى لقد ذكر كثير من

المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة، ووصل في إحاطته للغة العربية وهى ليست لغته الأصلية، أنه كان ينظم بها الشعر وقد روى له شعر كثير تغلب على معظمه أساليب الفلسفة والرياضيين، وكان نابغة عصره فى الموسيقى وألف فيها كتاباً قيما يسمى "الموسيقى الكبير"، وكان له معرفة واسعة بالطب بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطبيب عمليا .

وقد كان مولعا بالأسفار فى طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات فانتقل من العراق إلى الشام ثم رحل عنها إلى مصر وعاد مرة ثانية إلى الشام حيث اتصل بسيف الدولة الحمدانى الذى عرف له فضله وأكرم وفادته وعاش فى كنفه منقطعاً إلى التعليم والتأليف والدراسة حتى وافته منيته بدمشق عام ٩٥٠م-٣٣٩هـ، وصلى عليه سيف الدولة نفسه فى خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق .

وقد آثر الفارابى حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ولم يقتن مالا، وما كان يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية فى اليوم ينفقها فيما يحتاجه من ضرورى العيش، وقد اكتفى بذلك قناعة منه . وكان فى استطاعته وهو الأثير عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان، أن يكتنز الذهب والفضة ويقتنى الضياع .

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير، وكان

طوال مدة مقامه بدمشق لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف كتبه هناك يتناوبه المشتغلون عليه [١] .

ثانيا : مكانة الفارابى ومؤلفاته السياسية :

يعتبر الفارابى أبو المفكرين السياسيين المسلمين وأكثرهم تأثرا بفلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية ، فمنزلة الفارابى تعادل منزلة أفلاطون عند اليونان إذ قدم أهم محاولة للتوفيق بين الفلسفة وبين ما ينبغى أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكى تتحقق السعادة والحياة الصالحة الكاملة للبشر .

فقد اتفق الفارابى مع أفلاطون كثيرا . ويبدو ذلك بوضوح إذا ما قارنا بين كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية هى تأكيد وجود الله والعناية الإلهية، فقد عارض أفلاطون فى محاورة "القوانين" كل مذاهب الإلحاد وانتهى إلى أن النفس الكلية سابقة على وجود المادة . وكذلك يبدأ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة بالبحث فى الموجود الأول وبيان صفاته وأنه لا شريك له ولا ضد له وفى نفى

---

[١] اعتمدنا فى عرض حياة الفارابى على : د. على عبدالواحد واف ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة "للفارابى" الطبعة الأولى ١٩٥٠م ، مطبعة الفكرة ، ص ٣-٥.

وانظر عرضا أكثر تفصيلا لحياة الفارابى فى كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بالفارابى وأصالته السياسية .

النقص عنه وفى أنه العلة فى صدور جميع الموجودات عنه [(١)] .

وقد صاغ الفارابى عددا وفيرا من المؤلفات السياسية فاق بها كل ما عداه من فلاسفة المسلمين ولعل أهم هذه المؤلفات كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" ورسالتا "تحصيل السعادة" و "السياسات المدنية" ومؤلف "الفصول المدنية" وقد اعتبر الفارابى بحق رائد الفلسفة السياسية الإسلامية إذ أنه أول مفكر إسلامى تناول موضوع السياسة بالبحث والتمحيص العميقين، ويلاحظ أن كل ما أطلقه الفارابى من تسميات كعلم السياسة والعلم المدنى والفلسفة المدنية إنما ينصب فى النهاية على معنى واحد وهو الفلسفة السياسية . لقد قسم الفارابى العلوم قسمين : قسم يقوم بتحصيل الأشياء الموجودة التى ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثانى يقوم بتحصيل معرفة الأشياء التى من شأنها القدرة على الإتيان بكل ما هو جميل وخير وهذه تسمى بالفلسفة العمليةوالفلسفة المدنية، وقد قسم الفارابى الفلسفة المدنية بدورها إلى قسمين : "الفلسفة الخلقية" و "الفلسفة السياسية" ويعرف هذه الفلسفة الأخيرة بأنها معرفة بالأمور التى بها تحصل

---

(١) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص ٦١-٦٢ ، ط٢ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٨م .

والجدير بالذكر هنا أن للفارابى تلخيصا لهذه المحاورة فى كتابه "تلخيص نواميس أفلاطون". وقد نشر هذا الكتاب أخيرا ضمن ما حققه د. عبدالرحمن بدوى فى كتابه المطبوع فى ايوان "أفلاطون فى الإسلام" .

الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وأبرز ما يلاحظ على هذا التعريف هو المحتوى الخلقى الذى يغلب عليه والذى يؤدى بالسياسة إلى كونها فلسفة للأخلاق أكثر من كونها علما قائما بذاته [1].

والواضح لدارس فلسفة الفارابى أنها ذات طابع سياسى واضح ينفرد به دون غيره من فلاسفة الإسلام بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة إن لم تدرس فى ضوء نزعتها السياسية الخاصة، فالسياسة هى أهم ما فى فلسفة الفارابى وهى النتيجة التى تنتهى إليها أجزاء فلسفته والغاية التى تؤدى إليها بطريقة طبيعية منطقية . ولشدة ارتباط السياسة بنواحى فلسفته الأخرى أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما أصبحت فلسفته سياسية كما كان أستاذه أفلاطون أيضا، وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار أيضا، ففى كلا الحالين يغادر الفارابى عالم الواقع لينسج لنفسه عالما من الأفكار والمجردات لاتمت إلى عالمنا إلا بصلات واهنة، وفى بعض الأحيان لاتمت إليه بأى صلة، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتأمل[2] .

---

[1] د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق . و د. على عبدالواحد واف : نفس المرجع السابق.

[2] د. محمد عبدالرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٩.

غير أن تلك النظريات التأملية للفارابى وبعده عن الواقع أحيانا لا يقلل مما قدمه من تحليلات مستفيضة وشيقه فاقت ما قدمه أفلاطون وأرسطو لضرورة الاجتماع البشرى وأنواع المجتمعات البشرية تحليلا استقاه الفارابى من الواقع السياسى والاجتماعى الذى عاش فيه كما سيتضح لنا .

ثالثا : نظريته فى ضرورة الاجتماع البشرى :

يقول الفارابى : "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه . وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال".

يقرر الفارابى فى عبارته السابقة أن الإنسان مدنى بطبعه، وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة، ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها ، وينفرد فى القيام بها، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد فى مجتمعه ولعله يشير إلى الناحية المعنوية بقولة "أفضل كمالاته" وهى السعادة [1] .

وهذا التعبير الأخير تعبير فلسفى مأخوذ من مذهب أفلاطون وأرسطو ، إذ أن الكمال المطلق عندهما هو السعادة . والسعادة أن

[1] د. علي عبدالواحد وافي، المرجع السابق، ص ١٣-١٤ .

يعبد للأنسان طريق القيام بالأمور التى تخصه وهى الأعمال التـــى تصدر عن فكر وروية . وإنما كانت السعادة أفضل الكمالات ، لأنـها تتصل بأفضل القوى الإنسانية وهى القوة العاقلة . فالفارابى يريـد أن يقرر أن السعادة نفسها لا ينالها الإنســان إلا بالتعــاون ، وخاصـة التعاون الفكرى والناس قاطبة فى حاجتهم إلى التعاون سواء [1] .

فالإجتماع البشرى عند الفارابى إذن ظاهرة طبيعية وليس شيئا مصطنعا يقوم على القهر والقوة كما قال السوفسطائيون مــن قبـل، والتعاون الإرادى - لا الغريزى- هو أساس هذا الاجتماع فهو عنـد تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الأعضاء وتعاون البشر، فيقول : "غير أن الأعضاء، أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التى لـها قوى طبيعية . وأعضاء المدينة، وإن كانوا طبيعيــن فــإن الــهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية" [2] فالتعاون الحقيقى عند الفارابى لا يصدر عن عوامل فطرية طبيعيــة وإنما يصدر عن هيئات وملكات إرادية.

أما عن تقسيم هذه المجتمعات عند الفارابى فيقــول : "فمنــها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثــلاث : عظمــى، ووســطى، وصغرى، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة، والوسطى

---

(1) نفسه .

(2) الفارابى، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصــرى نـادر، بـيروت ١٩٥٩م ، ص١٩٨ .

اجتماع أمة فى جزء من المعمورة، والصغرى إجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : إجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع فى سكة، ثم اجتماع فى منزل . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها، والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء سكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة" .

وهذا التقسيم الذى قدمه الفارابى للمجتمعات إلى كاملة وغير كاملة يتضح منه دقة الفارابى ومراعاته للواقع الذى أخذ عنه هذا التقسيم، فهو يرى أن المجتمعات الكاملة هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل، ويقصد بالمجتمعات غير الكاملة مالا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها أو مالا يتحقق التعاون الذى ذكره فيها بصورة كاملة .

والمجتمعات الكاملة ثلاثة كما يقرر الفارابى : أعظم وأوسط وأصغر، فالمجتمع الأعظم أى أكثرها كمالا، هو انتظام العالم كله فى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد . والأوسط، وهو ما يليه كمالا، هو اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة. والأصغر، وهو أقلها جميعا فى الكمال، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة بحكومة مستقلة كذلك .

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعا لم يذكره أحد قبله، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم ونظرياتهم كأفلاطون وأرسطو، ولعل ذلك يرجع إلى تأثره بتعاليم دينه إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة . أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة، بل إن أكبر مجتمع فكروا فيه ووقعت عليه مشاهداتهم كان المدينة أو الجمهورية [1].

ولم يذكره أحد بعد الفارابى من الفلاسفة إلا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد مراحل الاشتراكية وهى مرحلة الشيوعية الكاملة، تلك التى تتحقق فيها الشيوعية فى جميع أنحاء العالم فيعيش العالم كله بلا دولة وبلا حكومة مؤمنا بالمبادىء الشيوعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

أما الاجتماع الثانى الأوسط من المجتمعات الكاملة الخاص باجتماع أمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحد قبل الفارابى أيضا وإن كان قد تحقق فى اجتماع الأمة الإسلامية بدولتها الكبرى وهو الأن يمثل أملا من آمال الشعوب فى الأمة العربية، أن تتحد هذه الشعوب وتكون دولة واحدة ذات حكومة مستقلة كى تواجه تحديات هذا العصر بدوله الكبرى وأطماعها فى دول الأمة العربية، وإن كان هذا حلم قد حلم به الفارابى ونحلم نحن به الأن فقد يتحقق يوما

---

[1] د. على عبدالواحد وافى، نفسه ، ص ١٦ .

وتصبح الأمة العربية والإسلامية دولة كبرى لاتقل أهمية وتأثيرا عن الدول الكبرى الأخرى .

أما المجتمعات غير الكاملة فيقسمها الفارابى أربعة أنـــواع : اجتماع أهل القرية ، وهى مجتمع تابع للمدينة وخادم لها ، واجتمـاع أهل المحلة ، وهى جزء من المدينة وحى من أحيائها ، واجتماع فـى سكة ، وهى جزء من المحلة ، واجتماع فى منزل ، وهـو اجتمـاع أفراد الأسرة فى منزل واحد ، وأنقص تلك المجتمعات فى نظره هـو مجتمع الأسرة وأقل منه نقصا مجتمع السكة ، وأقلــها جميعـا فـى النقص وأدناها إلى المجتمعات الكاملة مجتمعـا القريـة والمحلـة . وهاتان فى درجة واحدة ، غير أن الثانية جزء مـن المدينـة بينمـا الأولى خادمة وتابعة لها .

ويتطرق بنا الفارابى إلى الحديث عن المجتمعات الكاملة فقط، غير أنه أهمل القسمين الأولين من هذه المجتمعات وهمـا اجتمـاع العالم واجتماع الأمة ، وقصر كلامه على اجتماع المدينـة . ولعـل السبب فى ذلك يرجع إلى ما يأتى :

١- أنه رأى أن اجتماع العالم على الصورة التى ذكرها هـو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق .

٢- أن المدينة هى الخلية الأولـى للمجتمعـات الكاملـة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعـات وبفسـادها يعتورهـا

الفساد، فالكلام على الأمور التى يجب أن تتوافر فيها حتى تكون فاضلة ، وهو الذى عرض له الفارابى فيما يلى يعد شرحا لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الكاملة [1] .

رابعا : نظريته فى المدينة الفاضلة :

لما كانت الغاية القصوى للإنسان هى التعـــاون علـــى نيـــل السعادة، فخير المدن هى المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعـــاون على الأشياء التى بها السعادة فى الحقيقة ، وهى المدينة الفاضلـــة ، كما أن الاجتماع الذى يتعاون فيه على نيل السعادة هـــو الاجتمـــاع الفاضل، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هـــى الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة هى التى تتعاون فيها الأمـــم جميعاً على بلوغ السعادة ، وإذا كانت المدينة الفاضلة عند الفـــارابى هدفها إسعاد الإنسان ، فما هو نظام هذه المدينة فيما يرى الفارابى ؟

(أ) نظام المدينة الفاضلة :

يعتقدالفارابى فى ضرورة أن يطابق نظـــام المدينـــة النظـــام العضوى والنظام الكونى حتى تكون مدينة فاضلة كاملة .

---

[1] على عبدالواحد وافى ، نفسه ، ص ١٦-١٧ .

(١) مطابقة النظام العضوى :

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن : أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها، على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة ... ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا تروؤس أصلا ، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مرتبة من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ... ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى آخر يفعلون أفعالها على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون، ويكونون فى أدنى المراتب [1]

---

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. ألبير نصرى ، ص ١٠٠-١٠١ .

والفارابى يبدو هنا متابعا لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة ، لكنه يستمد تصميمة كما رأينا من نظام الجسم العضوى ، فى حين يستمده أفلاطون من قوى النفس [1].

(٢) مخالفة النظام العضوى :

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية، على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها الإنسان لشيء دون شئ، غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها، وهى الصناعات وما شاكلها . فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية [2] .

ويتضح لنا من النص السابق للفارابى أنه بعد أن شبه أجزاء المدينة بأعضاء الجسم، والرئيس بالقلب ، استدرك فبين أن أعضاء البدن أمور طبيعية والقوى التى تهيئها لأداء أعمالها أمور فطرية طبيعية كذلك . على حين أن أفراد المدينة وإن كانوا طبيعيين، لأنهم

---

[1] د. كمال اليازجى ، نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٦٨م ، ص ٧٦ .

[2] الفارابى ، نفسه ، ص ١٠١ .

من خلق الله ، فإن القوى التى تهيئهم لأداء وظائفهم وملكات حذقـــهم لأعمالهم كل هذه الأمور إرادية وليست فطرية طبيعية، حقـــا إنـــهم مزودون باستعدادات فطرية متفاوته تجعلهم متفاضلين فيما يصلحـون لأدائه لغيرهم ولمدينتهم من أعمال . غير أن الواحد منهم لا يكـــون عضوا فى المدينة بتلك الأمور الفطرية وحدها ، بل على الأخـــص بحسب ما يكتسبه من أمور إرادية كالصناعـــات والحـــرف فـــالقوى الطبيعة الفطرية المودعة فى أجزاء البدن يقابلها فى أجزاء المدينة أو يقابل معظمها وأهمها فى أجزاء المدينة ملكـــات وهيئـــات مكتســـبة إرادية[1] .

(٣) التدرج فى المراتب :

وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائـــه وأتمها فى نفسه، ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورئاســـتها دون الأول .. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجـــزاء المدينـــة فيمـــا يخصه... ودونه قوم مرؤوسون منه ، ويرأسون آخرين ... وكما أن الأعضاء التى تقرب من العضو الرئيس تقوم فى الأفعال الطبيعيـــة التى هى على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشـــرف ، وما هو دونها من الأعضاء يقوم فى الأفعال بما هو دون ذلـــك فـــى الشرف ، إلى أن ينتهى إلى الأعضاء التى تقوم من الأفعال بأخسها ،

---

[1] د. على عبدالواحد وافى ، نفسه ، ص ٢١-٢٢ .

كذلك الأجزاء التى تقرب من الرئاسة من رئيس المدينة ، تقوم من الأفعال الإدارية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التى تقوم من الأفعال بأخسها .

ويحاول الفارابى هنا أن يبين التدرج الوظيفى فى المدينة كما أن هناك تدرجا في مراتب أعضاء البدن بالنسبة لبعضها البعض فهو يريد بالعضو الرئيس هنا القلب، والمعنى المقصود أن القلب فى البدن يفوق بقية الأعضاء كمالا وتماما ، فهو أكملها فى نفسه أى من جهة خلقه وتركيب أجزائه . وهو أكملها فيما يختص به من الوظائف والأعمال التى لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء كدفع الدم إلى الجسم وتزويده به ، فإنه يقوم بذلك كله ، ويستأثر به دون بقية الأعضاء . فهو إذ يشارك غيره فى بعض وظائفه وصفاته لا يشاركه إلا فى أفضل هذه الوظائف والصفات ، ويقع تحت رياسة القلب أعضاء أخرى أقل منه كمالا وشرفا . ولكنها أيضا درجات ومراتب، فأسماها مرتبة يكون مرؤسا للقلب مباشرة ورئيسا لغيره . غير أن رياستها لما دونها تكون أنقص وأقل من رياسة العضو الأول (وهو القلب) لها، فتسند إليها أعمال هى فى الأهمية أدنى مما أسند إلى القلب ، وتؤديها تحت سيطرة القلب ، ولكنها أكمل وأشرف مما أسند إلى الأعضاء الأخرى التى تخضع لرياستها، وكذلك شأن المدينة الفاضلة ، ففيها رئيس له من الصفات والوظائف والأعمال بالنسبة إلى غيره ما يشبه صفات القلب ووظائفه وأعماله بالنسبة لبقية

الأعضاء فهو أكمل أفراد المدينة فى ذاته ، وأكملهم فيما يستأثر بـــه من صفات ، وهو إذ يشارك غيره فى بعــض صفاتــه وأعمالـــه لا يشاركه إلا فى أفضل هذه الصفات والأعمال . وكما أن فـــى البـــدن أعضاء تخضع مباشرة للقلب وتتلقى أوامرها منه بــــدون واســـطة، كذلك فى المدينة الفاضلة . فهناك أفراد يتصلون بـــالرئيس مباشـــرة ويتلقون منه الأوامر بدون واسطة ، ويرأسون آخرين فـــى المرتبـــة الثانية .. وهكذا دواليك ، ورياسة كل مرتبة لما دونها أنقــص مـــن رياسة المرتبة السابقة لها ، وصفات الطبقة وأعمالها أقل كمالا ورقيا من صفات الطبقة السابقة لها وأعمالها [1] .

(٤) مطابقة النظام الكونى :

وتلك أيضا حال الموجودات ، فإن السبب الأول نســبته إلـــى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونـــها الأجســام الســماوية ، ودون الأجسام السماوية ، الأجسام الهيولانية . وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول ، وتؤمه وتقتفيه ... إلا أنها إنما تقتفى الغرض بمراتب : وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلـــك تقتفـــى غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبيـــن الأول

[1] الفارابى : آراء أهل الدنية الفاضلة، نقلا عن : كتاب د. كمال اليازجى "نصـــوص فلســـفية ميسرة" ص ٧٧-٧٨.

واسطة أصلا ، فعلى هذا الترتيب تكون الموجـــودات كلـــها تقتفـــي غرض السبب الأول .. وكذلك تبتغي أن تكون المدينة الفاضلـــــة ، فإن أجزاؤها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب [١] ، وهذا يعنى أن الفارابى يريـــد أن ينقـــاد أعضـــاء المدينة الفاضلة كل إلى من فوقة ، إلى أن يتم الإنقياد إلـــى الرئيـــس الأول وذلك كما ينقاد كل من الكائنات إلى ما فوقه من القوى ، إلـــى أن يتم الانقياد إلى السبب الأول .

أظن أنه قد اتضح لنا من خلال ما قدمنا عن نظـــام المدينـــة الفاضلة من ثنايا نصوص الفارابى الأهمية الخاصة التى يوليها لأهـم أعضاء المدينة قاطبة وهو الرئيس ؛ فقد أفرد فقرات مطولة ليبين لنا فيها مكانة هذا الرئيس بين أفراد المدينة. ويدلل على هـــذه المكانـــة الخاصة من خلال النظر فى الجسم الإنسانى وتشبيهه للرئيـــس فـــى المدينة بالقلب من أعضاء البدن . وكذلك تشبيهه للرئيس فى المدينـــة بالسبب الأول فى النظام الكونى ووضعه للتدرج فى المراتب وبيانـــه لعلو مرتبة الرئيس عمن عداه من أفراد المدينة ، وهذا كله يجلعنـــا نتساءل عن مؤهلات هذا الرئيس وصفات ذلك الحاكم الذى يعطيـــه الفارابى كل هذه الأهمية ؟ وهذا التساؤل ينقلنا إلى نظرية أخرى مـن نظريات الفارابى السياسية وهى نظريته عن رئيس المدينة الفاضلـــة

---

[١] الفارابى : آراء أهل الدينة الفاضلة عن كتاب د. كمال اليازجى "نصوص فلسفية ميسرة" ص ٧٧-٧٨ .

وصفاته . وهل يوجد بديل إذا لم يوجد مثل هذا الحاكم ليحكم المدينة الفاضلة ؟

(ب) : نظريته فى الحاكم الفيلسوف أو النبى :

تعد نظرية الحاكم النبى من أهم نظريات الفارابى السياسية رغم أن الكثيرين قد ادعوا أنها لاتختلف عما قدمه أفلاطون فى نظريته عن الحاكم الفيلسوف إلا أننا نستطيع القول من خلال ما سيتضح لنا من نصوص الفارابى أنه إذا كانت نظرية الفارابى عن الحاكم لها مصدرين هما أفلاطون وحاكمه الفيلسوف، والإسلام بما قدمه من مفهوم للحاكم النبى أو الخليفة ، إلا أن الفارابى قد جدد هذه النظريات مثبتا نوعا من المرونة السياسية والقدرة على فهم الواقع الذى أمامه وصياغة نظريات تتلاءم مع هذا الواقع على العكس من أفلاطون الذى كان فى نظريته عن الحاكم الفيلسوف سابحا فى خيال لم يفيق منه إلا حينما حاول تطبيق ما آمن به فلم يجد إلا عزوفا من الحكام ورفضا من الشعب الذى طالب بإعدام أفلاطون لهدمه ما تعارفوا عليه من قيم ومبادىء .. وكل هذا يتضح من خلال النظر فى ما قدمه الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة ، فماذا اشترط الفارابى من مؤهلات فى رئيس المدينة الفاضلة ؟

(١) المؤهلات العقلية :

إن رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع

معدا لها والثانى بالهيئة والملكة والإرداة وبالإضافة إلى ذلك لايصلح لرياسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيله أقصى درجات الكمال . وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيما وفيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبلوغ قوته المتخيله أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرا يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الإشراق فيكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء المصطفين [١].

(٢) المؤهلات الروحية :

وإذا حدث ما سبق من قدرة رئيس المدينة بعقله المنفعل أن يستكمل كل المعقولات حتى لا يكون يخفى عليه منها شيء وصار عقلا بالفعل ، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله – تبارك وتعالى – إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا، ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيله نبيا

---

[١] الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلا عن كتاب د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة، ص ٨٠ .

منذرا بما سيكون ... وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة بالعقل الفعال [1] .

ومن هذه المؤهلات العقلية والروحية التى يريد الفارابى أن تتوافر فى الحاكم، يتضح لنا أنه يعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة)، المطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة بحسب علمه ولا يجب أن يحد من سلطته شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة .

وعندما يستعمل هذا الحاكم قوته المتخيلة فى الاتصال بالعقل الفعال يصبح نبيا يتنبأ عارفا بما سيقع فى المستقبل وما قد حدث .

أما إن اتصل العقل الفعال بواسطة عقله النظرى فإنه يسمى حكيما أو فيلسوفا، فالحاكم الفيلسوف والنبى كلهم فى مستوى واحد، والنظام الذى يتوفر فيه وجود هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها .

ومن تكون له هذه المؤهلات فى نظر الفارابى يكون هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلا ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ويضيف الفارابى أنه لايمكن أن تصير

---

[1] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، نقلا عن د. كمال اليازجي ، نصوص فلسفية ميسرة، ص ٨٠ .

هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها ، وهذه الصفات الفطرية تنقسم خمسة أقسام ؛ قسم منها يتعلق بالجسم ، وقسم يتعلق بالعقل ، وقسم يتعلق بالقدرة على الإبانة وبلاغة التعبير ، وقسم يتعلق بحب التعلم وقسم يتعلق بالأخلاق .

أما ما يتعلق منها بالجسم فهو صفة واحدة :

(١) أن يكون تام الأعضاء قويها تؤاتيه على الأعمال التي شأنها أن تكون بها .

أما ما يتعلق منها بالعقل فهي ثلاث صفات :

(٢) أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصد القائل وعلى حسب الأمر في نفسه .

(٣) أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه .

(٤) أن يكون جيد الفطنة ذكيا ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل .

(٥) أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .

أما ما يتعلق منها بحب العلم والرغبة في الاستزادة منه فهي صفة واحدة :

(٦) أن يكون محبا للعلم والإستفادة ، منقادا له ، سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ، ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه .

أما ما يتعلق منها بالأخلاق فهى ست صفات ذكرها فى قوله:

(٧) أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنبا بالطبع للعب ، مبغضا للذات الكائنة عن هذه .

(٨) أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله .

(٩) أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

(١٠) أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

(١١) أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم وأهلهما .

(١٢) أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسورا عليه ، غير خائف ولا ضعيف النفس[1].

---

[1] الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥-١٠٦ ، د. على عبدالواحد وافى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٠٥.

وهذه الخصال تذكرنا بالصفات التي يضفيها أفلاطون والرواقيون على الحكيم عندما يجعلونه متحليا بجميع الفضائل ، كما أن وصف الفارابى للرئيس بالإمام ، ربما يشير إلى تأثره بالشيعة ، فالشروط والصفات التى يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هى بعينها الصفات التى يصف بها الشيعة الإمام[١]

ويلاحظ الفارابى أن اجتماع هذه الخصال كلها فى شخص واحد أمر عسير أو نادر ، ولذلك لايوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس ، فإن وجد مثل هذا الإنسان كان هو الرئيس الفاضل إذا حصلت فيه الشرائط الست المذكورة بعد وهى شرائط وصفات مكتسبة بالإضافة إلى الاثنتى عشرة صفة الفطرية السابقة ، وإن لم يوجد مثله فى وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله وعهد بالرياسة إلى الرئيس الثانى الذى يخلف الأول[٢] ، وهو من اجتمعت فيه صفات هى :

(١) أن يكون حكيما .

وانظر كذلك : د. محمد عبدالرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٤٦٥-٤٦٦.

[١] عبدالله نعمة ، فلاسفة الشيعة ، بيروت ، دار مكتبة الحياة، ص ٥١٢.

نقلا عن د. محمد عبدالرحمن مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٤٦٦.

[٢] د. محمد مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٤٦٦.

(٢) أن يكون عالما حافظا للشـــرائع والسنن والســير التــــى دبرها الأولـــــون للمدينة ، ومحتذيا بأفعاله حـــذو تلــك بتمامها .

(٣) أن يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيـــــه تشريع ، فيستنبط محتذيا حذو الأئمة الأولين .

(٤) أن يكون له جودة روية وقـــوة استنباط لمـــا ســبيله أن يعرف من الأمور والحوادث الطارئة ، ويكون متحريـــا فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

(٥) أن يكون له جـــودة إرشـــاد بالقــــول إلـــى شــــرائع الأولين والتى استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

(٦) أن يكون له جودة ثبـــات ببدنـــه فـــى مباشـــرة أعمـــال الحرب[1].

وإذا كان الفارابى مقلدا فيما أوجب على الرئيـــس الأول مـــن صفات وخصال فيمكننا القول إنه كان مبتكرا فيما اشترطه فى رئيسه الثانى من شروط تجمع بين الفلسفة والدين .. ويتجلى هذا الابتكـــار

---

[1] الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧.

نقلا عن : د. مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٤٦٦-٤٦٧.

أيضا فى فكرة المجلس الرئاسى التى ينادى بها الفارابى عند تعــــذر وجود إنسان تتوفر فيه هذه الصفات الستة [1].

(٣) المجلس الرئاسى :

وتتضح لنا دعوة الفارابى إلى هذه الملجس من خـــلال قولـــه "فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكـــن وجــــد اثنان، أحدهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيســـين فى هذه المدينة ، فإذا تفرقت هذه الخصال فى جماعة وكانت الحكمـة فى واحد والشرط الثانى فى واحد ، والثالث فى واحد ، والرابع فـــى واحد ، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل ، فمتى اتفق فى وقت مـــا أن لـــم تكـــن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشـــرائط ، بقيـت المدينـــة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملـــك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضــــاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك" [2] .

فالحكمة إذن شرط أساسى لكمال الرياســـة ، والحكيـم هـــو الرئيس على الحقيقة مهما كان الأعضاء الذين يعملون معه وقد يقول

---

[1] د. مرحبا : نفسه، ص ٤٦٧ .

[2] الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧-١٠٨ .

نقلا عن : د. مرحبا : نفس المرجع، ص ٤٦٧ .

قائل إن جعل الفارابى للحكمة هى الصفة الأساسية التـــى يجـــب أن تتوافر فى رئيس المدينة الفاضلة ، يؤكد أنه ذهب إلى ما ذهب إليـــه أفلاطون فى جمهوريته ، غير أننا إذا نظرنا إلى المقصود عند كـــل من الفيلسوفين لأدركنا الفرق الواضح بينهما ؛ فالفارابى يفسر الحكمة بالاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة ، علـــى حين أن أفلاطون يرى أنها تتمثل فى تلك القدرة التـــى تتيـــح إدراك المعقولات المحضة والمعانى الكلية والمثل . وكلا التفسيرين يختلـف عن الآخر اختلافا غير يسير [1] ، فصفة الحكمة عند الفارابى هـــى أهم ما يستقيم به أمر المدينة وأهم ما يجب توافره فى رئيسها ، فـإذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل ، واستحالت المدينة الفاضلـة إلى مضاداتها .

(جـ) : التقسيم الطبقى لأهل المدينة الفاضلة :

ويقسم الفارابى طبقات المدينة بحسب درجتهم فى المعرفـــة . وعلى هذا الأساس يمكن أن تنقسم المدينة إلى ثلاث طبقات :

(١) حكماء المدينة الفاضلة الذين يعرفون الحقـــائق بـــبراهين وببصائر أنفسهم أى بالحدس والأدلة البرهانية .

---

[1] د. علي عبدالواحد وافي ، نفسه ص ٥٦ .

(٢) يليهم من يعرفون هذه الأشـــياء بالأدلة العقلية التى يقدمها لهم هــــؤلاء الفلاسفة فهم أتباع لهم ويســـــيرون علـــى تصديقهم .

(٣) والباقون يعرفونها بالمثالات التى تحاكيها أى التشبيهات .

فالتمايز بين الطبقات والطوائف هنا يرجع إلى هذا التفاوت فى درجات المعرفة، أما التقارب فيرجع إلى الاشتراك فى صفة ما غـير أن أهل المدن الجاهلة والضالة أخذوا بمبدأ أن كل الأشياء متضـــادة فعلاقة الكائنات ببعضها علاقة قهر واستعباد فكل إنسان يتنافر مـــع كل إنسان ولا يأتلفان إلا عند الحاجة ومن هنا يتــم الاجتمـــاع عــن طريق القهر [1] . وعلى كل حال فإن ذلك الإجتماع عن طريق القهر والاستعباد لا يكون إلا فى مضادات المدينة الفاضلة .

خامسا : مضادات المدينة الفاضلة :

قلنا إن الرئاسة التى لا تكون الحكمة جـــزءا منـــها تعـــرض المدينة للهلاك ، ويتجلى ذلك فى قيام مدن فاسقة فاسدة شريرة فــــى الرأى والقول والعمل يسميها الفارابى مضادات المدينة الفاضلـــــة – وهذه المضادات خمس هى : المدينة الجاهلة ، والمدينـــة الفاســـقة ، والمدينة المبدلة والمدينة الضالة والنوابت .

---

[1] د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص ٦٨-٦٩.

(١) المدينة الجاهلة :

وهى التى لم يعرف أهلها السـعادة ولا خطـرت ببالـهم إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يفقدوها ، وإنما عرفوا بصور مظنونـة فى الظاهر أنها خيرات ، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع بـالملذات وترك الحبل على الغارب الخ . وأجسام هذه المدينة كثيرة ومقـاصد أهلها متعددة فمنها المدينـة الضروريـة ، ويقتصـر أهلـها علـى الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشـروب والملبـوس والمنكوح .

ومنها المدينة البدالة ، ويرى أهلها السعادة فى بلوغ اليسـار والثروة دون أن ينتفعوا بها فى شىء ، فاليسار هو الغاية فى الحياة ، ومنها مدينة الخسة والشقوة ، ورائد أهلها التمتع باللذات من المـأكول والمشروب والمنكوح ، وايثار الهزل واللعب.

ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون إلـى الذكـر والمجـد والشهرة والفخامة والبهاء ، قولا وعملا ، ومنها مدينـة التغلـب ، وأهلها يرغبون فى قهر الآخرين والبطش بهم ويكون أكثر همهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط ، ومنها أخيرا المدينة الجماعيـة ، وهـى التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارا ، يعمل كل واحد منهم ما يشـاء فيتبعون أهواءهم ونزوات نفوسهم [١]

---

[١] الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٠٩-١١٠.

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التى هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله وأما أهلها فتبقى أنفسهم غير مستكملة وتظل محتاجه إلى المادة ضرورة ، إذ لم يرسم فيها شيء من المعقولات الأولى أصلا ، فإذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها[1] .

(٢) المدينة الفاسقة :

وهى التى آراؤها هى آراء أهل المدينة الفاضلة ، فهى التى تعلم السعادة والله عز وجل ، والعقل الفعال ، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون أفعالها أفعال أهل المدن الجاهلة منهم كالمرائين والمنافقين من فئات الناس الذين يعلمون الحق ويعتقدونه ، ولكنهم يتهاونون فى تحقيقه بالعمل[2] .

(٣) المدينة المبدلة :

كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها. غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت أفعالها إلى أفعال فاسدة ولذلك يهلكون وينحلون مثل أهل المدينة الجاهلة ، أما ذلك

نقلا عن : د. مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٤٧٠ .
[1] الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .
نقلا عن : د. مرحبا : نفسه، ص ٤٧١.
[2] د. كمال اليازجى ، نصوص فلسفية ميسرة ، هامش ص ٨٤ .

الذى بدل عليهم الأمر وعدل بهم عن سبيل الحق إن كان من أهل المدينة الفاسقة ، شقى هو وحده وبقى فى العذاب الدائم والكرب العظيم [1] .

(٤) المدينة الضالة :

كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ، ولكنها كفرت بذلك واعتقدت فى الله وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويستعمل فى ذلك التمويه الخداع والغرور [2].

(٥) النوابت :

ويسميهم (النوابت) فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) دون أن يتكلم عنهم ، أما فى كتابه (السياسة المدنية) فيسميهم (النوابت فى المدينة الفاضلة) فإن النوابت فى المدن منزلتهم منزلة الشيلم فى الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيما بين الزروع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس ، وهم على أشكال

---

[1] الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١١-١٢٠ .

[2] نفسه ، ص ١١١ .

نقلا عن د. مرحبا، ص ٤٧٢.

متنوعة وصور متباينة ، فمنهم البهيميون من الناس ، وهم بـــالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصـــلا ، بـــل يكـــون بعضهم على مثال البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البـــهائم الوحشـــية أمثال السباع ، ولما كانوا كالبهائم فيجب أن نعاملهم معاملة البـــهائم . فمن كان منهم إنسيا وينتفع به فى شىء مـــن أعمـــال البـــدن تـــرك واستبعد واستعمل كما تستعمل البهيمة ، ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضارا عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة ، وكذلك ينبغى أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيميا [١] .

سادسا : تقييم لفلسفة الفارابى السياسية :

قلنا فى بداية الحديث عن هذا الفيلسوف الإسلامى الكبـــير إن السمة الغالبة على فلسفته هى السياسة فالآراء السياسية كانت شـــغل الفارابى الشاغل ، فهو لم يدع فرصة تمر دون معالجة السياسة مـــن مختلف نواحيها . وذلك رغم أنه لم يكن ممن تقلبوا فـــى المنـــاصب السياسية أو خالطوا رجال السياسة ليقدم لنا مذهبا ذا قيمة عملية. لقد كان رجل تفكير عميق واطلاع واسع فقد مثل الفارابى نسيجا خاصـــا به فقد تغذى بأفلاطون وأرسطو فتمثل منهما ما تمثل ولفظ ما لفـــظ ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها ، كما يفعل الكائن الحى سواء بسواء ، فالفارابى ليس هو أفلاطون ولا أرسطو ، إنه الفارابى فقط على حـــد

---

[١] د. محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٤٧٢ .

تعبير الدكتور مرحبا [١] . إنه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل ثقافة العصر والأداة لتحقيق أى علم مرموق ، ونحن لا ننكر أخذ الفارابى الكثير عن أفلاطون وآرائه الاجتماعية ، لكنه لم ينقله نقلا فهو لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تثقيف أهل المدينة [٢] .

ولعلنا نلاحظ أن هنالك فروقا كثيرة أخرى بين "جمهورية أفلاطون" و "مدينة" الفارابى "الفاضلة"، فجمهورية أفلاطون رئيسها فيلسوف وأما مدينة الفارابى فهو فيلسوف ونبى على اتصال بالعقل الفعال ، ولم يجمع الفارابى هنا بين النبوة والفلسفة فى شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالى بين الحكمة والشريعة ، ومن أوجه الخلاف بين أفلاطون والفارابى فى هذه المسألة أيضا أن أفلاطون يقول بشيوعية الملكية والنساء والأولاد في محاورة الجمهورية أما الفارابى فيتجاهل هذا الرأى تماما لأنه يتعارض مع تعاليم الإسلام . ثم إن الرئيس واحد عند أفلاطون، وأما الفارابى فيقول بمجلس رئاسى عند تعذر وجود الرئيس الواحد مما يوضح مرونة الفارابى .

---

[١] نفس المرجع السابق ، ص ٤٧٣ .

[٢] حنا الفاخورى ، خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثاني ، دار المعارف بيروت، ص ١٥٢ .

وفضلا عن ذلك فإن تقسيم أفلاطون لطبقات جمهوريته يقـــوم على أساس قوى النفس الثلاث ، بينما هى عند الفارابى تقوم علــــى أساس مراتب أعضاء البدن بالنسبة إلى القلب ، وعلى أساس مراتـب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود . وعلى أساس ما يحصلــون من معارف يقينية .

وأخيرا فإن جمهورية أفلاطون إنما هـــى جمهوريـــة جميـــع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لــها . ولذلك فهى لاتخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم إليها البرابرة ، وأمـا مدينة الفارابى فإنها تتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعا أكــبر لا تتم السعادة إلا فيه . ولذلك كله يكون من عدم الإنصاف الزعم بـــأن مدينة الفارابى صورة لجمهورية أفلاطون ، إنها متأثرة بـــها بـدون شك، وهذه طبيعة الفكر البشرى ، وتسلسله فلابد أن يتـــأثر اللاحـــق بالسابق، ولكنها ليست إياها ، فلكل منهما شخصيته المستقلة [1] .

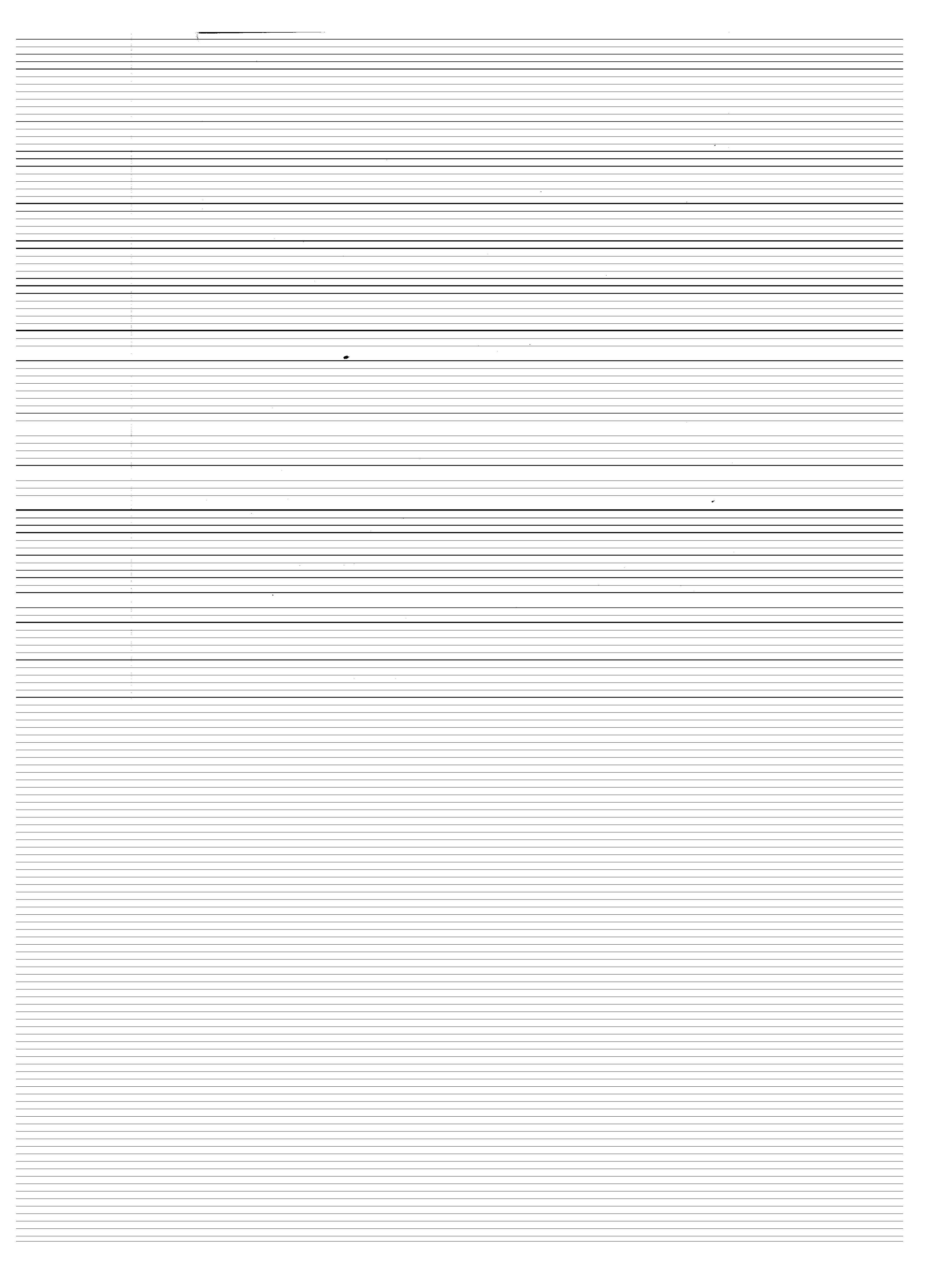
---

[1] د. محمد عبدالرحمن مرحبا ، المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

الفصل الثالث

فلسفة ابن خلدون السياسية

- **تمهيد .**
- **أولاً** : حياة ابن خلدون السياسية .
- **ثانياً** : مصادر فلسفته السياسية .
- **ثالثاً** : أسلوب ابن خلدون فى "المقدمة" .
- **رابعاً** : مكانة علم السياسة عند ابن خلدون .
- **خامساً** : نظريته فى نشأة العمران البشرى .
- **سادساً** : نظريته فى أثر الإقليم على الدولة والسكان .
- **سابعاً** : نظريته فى "العصبية" .
- **ثامناً** : نظريته فى الدولة .
- **تاسعاً** : نظريته فى وجوه الكسب .
- **عاشراً** : نظريته فى الاقتصاد السياسى .
- **حادى عشر** : تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية.



الفصل الثالث

فلسفة ابن خلدون السياسية

تمهيد :

يعتبر ابن خلدون بحق قمة من القمم فـــي الفكـــر السياســـي الإسلامي ، فهو صاحب أسلوب وطريقة فـــي البحـــث فـــريـــدة، ويمكننا أن نطلق عليـــه مـــن هـــذه الزاويـــة "أرســـطو العـــرب" ، ولعل أبرز ما يتميز به ابن خلـــدون هـــو إدخالـــه مبـــدأ العلميـــة الطبيعية في دراسة الظواهر التاريخيـــة والسياســـية والاجتماعيـــة ، وحاول من خلال هـــذا المبـــدأ اســـتخلاص القوانيـــن الطبيعيـــة التى تحكم قيام الدول وزوالها وحاول وضع الدولـــة فـــى إطارهـــا العمرانى أو الحضارى ، ويذكر رفاعـــة الطـــهطاوى فـــى كتابـــه "تلخيص الإبريز" أن العلماء أثناء وجـــوده ببـــاريس وكـــان ذلـــك فى النصف الأول من القرن التاسع عشـــر يلقبـــون ابـــن خلـــدون "بمونتسيكو الشرق" ويلقبون مونتســـكيو "ابـــن خلـــدون الفرنجـــى" [1] ، ولا أدل على أهمية ابن خلـــدون فـــى الفكـــر العـــالمى، مـــن وضعه لكثير من العلوم باعتراف الغربيين أنفسهم فقـــد أســـس مـــا يسمى " بفلسفة التاريخ " التى لـــم يتحـــدث عنـــها أحـــد إلا فيكـــو

---

[1] د. إبراهيم أباظه ، د. عبدالعزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسى ، ص ١٥٧ .

بعده بأكثر من ثلاثمائة عام فله شرف التسمية بأنه مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ [1] . ، وهو أيضا مؤسس علم الاجتماع والواضح الحقيقي لعلم الاقتصاد السياسي، وعلم النفس السياسي، وتأسيسه لهذه العلوم سيتضح لنا من خلال الدراسة لفلسفته السياسية، ولنتحدث عن المصدر الوحيد لفلسفته السياسية كتاب "المقدمة" بعد الحديث عن حياته .

أولاً : حياة ابن خلدون السياسية :

ولد عبدالرحمن بن خلدون بتونس عام ٧٣٢هـ/١٣٣٢م ، سليلاً لأسرة من أعرق الأسر العربية اليمنية فى حضرموت ، وقد بدأ تعليمه بمدينة تونس على كبار العلماء والفقهاء، ولما بلغ عامه الثامن عشر حدثت حادثتان خطيرتان عاقتاه عن متابعة دراسته وكان لهما أثر كبير فى مجرى حياته . أما أحدهما فحادث الطاعون الجارف الذى انتشر سنة ٧٤٩هـ فى معظم أنحاء بلاد العالم شرقية وغربية وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها "طوت البساط بما فيه" وكان من كوارثه أن " ذهب الأعيان والصدور

---

[1] ساطع الحصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، طبعة موسعة ، القاهرة ١٩٥٣م ، ص ١٧٥-١٧٦ .

وجميع المشيخة وهلك أبواه رحمهما الله على حد عبارته" [1] . وأما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس إلى المغرب الأقصى سنة ٧٥٠ هـ .

توقف عن الدراسة وأخذ يتطلع إلى تولى الوظائف العامة ، وكان أول وظيفة تولاها لدى حاكم تونس فى تلك الفترة هى وضع عبارة "الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ فيما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم ، ثم قبل ابن خلدون منصباً آخر على كره منه لدى ملك المغرب الأقصى إذ نظمه فى مجلسه واستعمله فى كتابته والتوقيع بين يديه ، وقد كره هذه الوظيفة لأنها لا تليق به إذ كان يطمع فى الوزارة فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التى انتهت به إلى السجن مراراً ، وتوالت عليه بعد ذلك الوظائف فقد كان كل الحكام يخطبون وده ، فقضى فترة فى التنقل بين المغرب والأندلس ، يراقب عن كثب كل الحوادث السياسية ويتعقب سيرها وما تنطوى عليه من ظواهر وقوانين تخضع للبحث الاجتماعى.

ومازال حظه السياسى من المناصب بين مد وجزر ونجمه بين تألق وخبو حتى سئم تكاليف السياسة ، فهجر المناصب ومال إلى

---

[1] ابن خلدون ، كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا " عن د. محمد عبدالرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٧٦٥ .

العزلة فأقام أربعة أعوام بالجزائر بلا عمل . وكان يومئذ فى نحـــو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وآذن أن يؤتى أكلــه، فبدأ بكتابة مؤلفه التاريخى العظيم فكتب المقدمة أولاً واستغرق فـــى كتابتها خمسة أشهر فقط . ثم أخذ فى إتمام تاريخه . ثم رحـــل إلـــى تونس، ثم رحل إلى المشرق العربى فقصد الإسكندرية ومنـــها إلـــى القاهرة وانهال عليه طلاب العلم بها فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، ثم ولاه السلطان الظاهر برقوق قضاء المالكية، فقام به لا تأخذه بـــالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة، فكثر الشغب حوله من كـــل جانب وأظلم الجو بينه وبين أهل الدولة . وكان قد بعث يستقدم أهلـــه وولده من تونس فغرقت بهم الســـفينة، وذهـــب الموجـــود والســـكن والمولود ، فعظم المصاب والجزع، ورجع الزهـــد ، وعـــزم علـــى الخروج من المنصب والسلطان فرتع فيما كان راتعا فيه مـــن قبـــل عاكفا على تدريس علم أو قراءة كتاب او اعمال قلم من تدويـــن أو تأليف ، ثم تلت بعد العزل ثلاث سنين ، ثم قضى فريضة الحج وعاد للقاهرة فقوبل بنفس الحفاوة ، وولى القضاء بمصر بعد ذلك مـــرارا كما عزل مرارا ، وكان هذا العزل بدسائس أقرانـــه وحســـاده مـــن العلماء والقضاة، فقد كان يعيش فى جـــو محمـــوم مـــن الدســـائس والوشايات . ولما غزا تيمور لنك بلاد الشام، سافر هو مع الســـلطان وهناك تقرب من تيمور لنك وطمع فى أن ينال حظوة عنده فـــأكرم تيمور لنك وفادته، ثم أجازه وصرفه . فعاد إلى مصر مرة أخـــرى

وظل فيها إلى أن أدركته الوفاة فى ٨٠٨هـ/١٤٠٦م بعد بلوغه الثامنه والسبعين من عمره [١] .

ولقد رأى البعض من حياة ابن خلدون أنه كان متشائما وقارنوا بينه وبين أبى العلاء المعرى فى التشاؤم ، ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى أن حياته السياسية الجمة الاضطراب هى منشأ تشاؤمه ، والحقيقة هى أن خلق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب إلى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائما يأمُل أن تكلل جهوده بالظفر رغم خيباته، قبل وفاته بخمسة أعوام يحاول نيل الحظوة لدى تيمورلنك ؟ فلما لم ينجح عاد إلى القاهرة هادئاً ساخراً منه ومن التتار جميعا ، وإننا نعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شيء سياسيا وافر الحكمة والبراعة ، على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية، كانت تغلب عليه الأثرة وذلك واضح فى ترجمته وضوحه فى جميع مؤلفاته . ومن الممكن جدا أنه لم يكتب ترجمته إلا حبا فى

---

[١] د. محمد عبدالرحمن مرحبا ، المرجع السابق ص ٧٦٤-٧٦٨ ، وانظر أيضا د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبدالله عنان ص ١١-٢٣ .
ويمكنك أن تراجع ما كتبناه عن أطوار حياة ابن خلدون عموماً فى كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بابن خلدون وفكرة العصبية .

التحدث عن نفسه ورغبة فى الظهور . فهو أول كاتب عربى خصص لتاريخ حياته كتابا كاملا [١] .

وإذا كان ابن خلدون قد فشل فى أن يلعب دورا سياسياً خطيرا رغم محاولاته الكثيرة وتنقلاته فى البلاد العربية إلا أنه على ما يبدو قد آثر أن يحقق هذا التأثير بوصفه معلما ومرشدا لحكام هذه الدول التى تنقل بينها [٢] .

ثانياً : مصادر فلسفته السياسية :

ينسب لابن خلدون عدة كتب لم يصل إلينا منها سوى أهمها "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" بمقدمته وملحقه فى "التعريف بابن خلدون" ويتألف كتاب "العبر" من ثلاثة أجزاء .

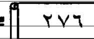
الجزء الأول : فى العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنايع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب وهذا الجزء هو المعروف باسم

---

[١] د. طه حسين ، المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٢٣ .

[2] Ibn Kaldun's Philosophy of History by Muhsin Mahdy, Chicago press,1964,p.126.

نقلا عن : كتاب د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص ٧١ .



" مقدمة ابن خلدون " .

الجزء الثانى : فى أخبار العرب أجيالهم وأولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد .

الجزء الثالث : يتناول أخبار البربر ومواليهم وأجيالهم ، وما كان بديار المغرب خاصة من الملوك والدول .

والجزء الأول أو (المقدمة) من الأعمال الكبرى للفكر الإنسانى على مر العصور فهى حدث هام فى عالم التأليف ، جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمى. إذ وضع فيها الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع – كما سبق وقلنا – ، ولذلك فقلما ظفر كتاب بعناية الباحثين فى العالم بمثل ما ظفرت به "المقدمة" فترجمت إلى عشرات اللغات وكتب عنها آلاف الفصول ، وتوفرت على دراستها خير القرائح [١] .

ثالثاً : أسلوب ابن خلدون فى " المقدمة " :

ينقسم الكلام عن أسلوب ابن خلدون لقسمين اثنين : أسلوبه فى الديباجة ، وأسلوبه فى سائر كتاباته ، فهو لم يلتزم أسلوبا واحدا فى كتاباته كلها ، بل لقد كان له أسلوب مسجع ركيك يعكس الأسلوب الذى كان سائدا فى عصره ويظهر ذلك فى ديباجة "المقدمة" وأسلوب

---

[١] د. محمد عبدالرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص ٧٦٨-٧٦٩ .

آخر سهل مرسل يظهر في سائر كتاباته .

وإذا أردنا دراسة (مقدمة ابن خلدون) لابد لنا أن نفهم مبدئيا مصطلحاته لنفهم آرائه ونظرياته .. من ذلك أنه يطلق كلمة (العمران) على الاجتماع الإنسانى و (علم العمران) على البحوث التى تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها . فعلم العمران إذن عند ابن خلدون هو علم الاجتماع فى اصطلاحنا اليوم [1] ، وإن كانت التسمية الأولى أصح وأصدق على الموضوعات التى يدرسها الآن علم الاجتماع لأن الاجتماع ممكن أن يحدثه الحيوان أيضا فى مجتمعاته ، وإنما العمران لا يطلق إلا على المجتمع البشرى لأن الإنسان هو وحده الذى يستطيع العمران [2] .

وكذلك قد يتوسع ابن خلدون فى كلمة (بدو) حتى تتناول أهل الريف من الفلاحين ، كما يستعمل كلمة (التوحش) للسكنى فى الصحراء والتوغل فيها بعيدا عن الحضارة ، دون أن يقصد ما ينصرف إليه الذهن فى العادة من (الوحشية فى الطبع) . و (العصبية) أيضا لها فى مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف إذ تدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة ، لكن أهم مصطلحات ابن خلدون

---

[1] د. مرحبا، المرجع السابق، ص ٧٧١ .

[2] قال ذلك المرحوم د. مصطفى الخشاب فى حديث إذاعى حول علم الاجتماع .

وأكثرها تعقيدا إنما هى كلمة (عرب) ، فهو يستعمل هذه الكلمة استعمالات مختلفة لاتنحصر فى معنى واحد . فهو يستعملها غالبا للدلالة على البدو والقبائل الرحل ، ومن هنا اقترنت هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعبث والانتهاب والأمية ، وقد يستعملها أيضا ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم ، وقد يستعملها أخيرا لتشمل البدو والمستقرين من العرب فى القرى والأمصار ، وكثيرا ما يلجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده . وبسبب هذا اللبس فى كلمة (عرب) وقعت أخطاء عظيمة فى فهم موقف ابن خلدون من العرب ، حتى لقد ظنت به الظنون [١] .

وإذا استثنينا هذه الحالات التى تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهى قليلة نسبيا ، ظل أسلوبه مع ذلك من الأساليب العلمية الرصينة التى تفيض ذوقا لغويا رفيعا ، ففى هذا الأسلوب – على هناته – من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكر وحسن الأداء والتناسق ما يغرى بمتابعة المطالعة حتى آخر كلمة فيها[٢]، فقد كان " العبر " بالفعل من أعظم الكتب العربية تبويبا وتقسيما وتسلسلا بالإضافة إلى قيمته العلمية ، فلم يكن أرنولد توينبى A.Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم مبالغا حين قال فى كتابه

---

[١] د. محمد عبدالرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٧٧١.

[٢] نفسه، ص ٧٧١-٧٧٢.

(دراسة التاريخ) : "إن ابن خلدون قد أنتج أعظم كتاب من نوعه أبدعه أنسان فى كل زمان ومكان" .

ولننتقل الأن إلى دراسة نظريات ابن خلدون السياسية تاركين مبحثا هاما قدمه ابن خلدون عن فلسفة التاريخ ومنهجه النقدى لأن لهذا مجال آخر يخص دارس فلسفة التاريخ[1] أكثر مما يخص الدراسون لفكره السياسى .

رابعا : مكانة علم السياسة عند ابن خلدون :

كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة أقسام يمكن تسمية أولها بالخلقى "وموضوعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية ، والثانى عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ويكون جزءا من التشريع ، والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها وأساسها من الدين والعقل ، ومختلف آراء المسلمين فى وراثة السلطة فى أسر الخلفاء ، واحتمال وجود خليفتين ، ويكون كل ذلك جزءا من علم الكلام . وابن خلدون ليس فقط أول من استطاع أن يستخلص السياسة

---

[1] يمكنك الرجوع إلى ما كتبناه عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون فى كتابنا: فلسفة التاريخ معناها ومذاهبها، صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٥ .

من الاعتبارات الدينية بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما(١).

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعا لعلم نظرى لكان شأنه أقل بكثير من أرسطو وأفلاطون إذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من جهة أخرى إلا شكلا واحدا للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذى يختلف كثيرا عن النظم اليونانية ، والذى لا يحمل تشابهه وإطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التى أنتجتها أنظمة المدن اليونانية ، على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب الأرستقراطية إلى طغيان كما فعل أرسطو أو يشرح فكرة المثل الأعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمى إلى غاية أوسع بكثير فيريد أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معانى الكلمة وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعيه تفوقا كبيرا على فكرة أرسطو وأفلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم . بل إن طرافته ترجع بنوع خاص إلى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنهما ، على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل وذلك لأنه مضطر إلى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الإسلامى (٢) ، وهذا ليس عيبا لابن خلدون لأنه إنما يستقرىء

(١) انظر : د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الإجتماعية، الترجمة العربية، ص ٥٥ .

(٢) د. طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، الترجمة العربية ، ص ٥٥-٥٦ .

واقعه ملتزما بالمنهج العلمى .

خامسا : نظريته فى نشأة العمران البشرى :

إن الاجتماع الإنسانى ضرورى "فالإنسان مدنى بالطبع" فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم . وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، فيمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك ، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح ، وتكون النتيجة انقطاع النوع الإنسانى ، وهو ما خصه البارى سبحانه وتعالى بالمحافظة وكتب له البقاء . لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض . وهذا الوازع يجب أن يكون واحدا منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان . وهذا معنى الملك . وهو خاصة الناس طبيعية لابد لهم منها . وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس واحد من أشخاصها متميز عن سائرها فى خلقه وجثمانه ، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى

الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة [1] .

إن البشر لابد لهم من الحكم الوازع . ويعتقد بعض الفلاسفة أن ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحدا من البشر، وأنه لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف، وهذه الحقيقة فى نظر ابن خلدون غير برهانية، إذ الوجود وحقيقة البشر قد تتم من دون نبوة وشرع سماوى، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة .[2] وذلك يوضح أن ابن خلدون يمتاز عن معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأنه لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة فى حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون إرشاد من الله فالله يبدى إرادته بواسطة نبى يرسله إلى الناس وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد ما ذهب إليه ابن خلدون

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق الدكتور على عبدالواحد واف ، أربعة مجلدات ، القاهرة ١٩٥٣-١٩٦٢م ، ص ٢٧٣-٢٧٤ .

نقلا عن : د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٧٩٨ .

[2] نفس المرجع السابق ، ص ٧٩٨-٧٩٩ .

فكثير من الشعوب عاشت دون أن تسن شرائعهم على أيدى الرسل[1].

سادسا : نظريته فىأثر الإقليم على الدولة والسكان :

يعزو ابن خلدون إلى الإقليم تأثيرا خاصا ، فهو عنده أساس هام لمختلف الظواهر الاجتماعية . فإلى اختلاف الإقليم يرجع فى نظره اختلاف الناس فى كثير من صفاتهم البدنية والخلقية ، وإليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعض فى ألوانها ونشاطها وشجاعة وكثرة عددها أو قلته وما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الأرض من جبل أو سهل أو صحراء ، ومن منطقة باردة أو حارة أو معتدلة ، ومن منزل خصب إلى واد غير ذى زرع [2].

والمعمور من الأرض إنما هو وسطها ، لإفراط الحر فى الجنوب منه والبرد فى الشمال . ولما كان الجانبان من الجنوب والشمال متضادين فى الحر والبرد ، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط ، فيكون معتدلا ؛ فالإقليم الرابع أعدل العمران ، والذى حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال ، والثانى والسادس بعيدان من الاعتدال ، والأول والسابع أبعد بكثير ، فلهذا

---

(1) د. طه حسين ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٩ .

(2) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٧٩٩ .

كانت العلوم والصنائع والمبانى والملابس والأقوات والفواكه ، وجميع ما يتكون فى هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا ، حتى النبوات فإنما توجد – فى الأكثر – فيها ، ولم نقف على خبر بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية . وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم ، قال تعالى ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ [١] .

ويؤيد تاريخ الحضارة قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران ؛ فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية إنما نشأت فى الأقاليم المعتدلة وما جاورها وهى التى يسميها ابن خلدون بالإقليم الثالث والرابع والخامس ، وما ذلك إلا لأن سكانها أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وعقولا وأديانا ، حتى أن النبوات إنما وجدت فيها كما يقول ابن خلدون . أما ما يذكره ابن خلدون من أن استفحال العمران فى الأقاليم المائلة إلى البرودة أكثر منه فى الأقاليم المائلة إلى الحرارة فهو أيضا صحيح، وما ذلك إلا لأن الحرارة تسبب الخمول والكسل[٢] . ونظرة بسيطة إلى أوروبا ببردوتها

---

[١] د. كمال اليازجي، نصوص فلسفية ميسرة، عن مقدمة ابن خلدون، ص ٣٨٢-٣٨٣ .
وانظر أيضا : د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٨٠١ .

[٢] د. مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٨٠٠.

وحضارتها الآن وإلى جنوب أفريقيا بحرارتـــه الشـــديدة وتخلفـــه ، يعطينا صدق حديث ابن خلدون .

أما عن الأقاليم البعيدة عـــن الاعتـــدال مثـــل الأول والثـــانى والســـادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال فـــى جميـــع أحوالـــهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم مـــن أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو من الجلود ، وأكثرهم عرايا مـــن اللباس وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم [١].

أما عن أحوالهم فى الديانة ، فلا يعرفون نبـــوة ولا يدينـــون بشريعة إلا من كان قريبا منهم من جانب الاعتدال وهو فـــى الأقـــل النادر، والحر يورث أيضا الخفة والطيش والحمق وكثرة الطـــرب، ويضرب ابن خلدون مثلا لذلك بالسودان القطر الشقيق فيقول : "إنـــهم مولعين بالرقص على كل توقيع" [٢] والسبب فى ذلك أن للهواء تأثيرا فى أخلاق البشر، فالحرارة مغشية للهواء والبخار، مخلخلة له زائـــدة فى كميته، ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور ما لا يعبر عنـــه، ومن هنا طيشه وخفته . وهذا شبيه بالمتنعمين بالحمامات إذا تنفســـوا فى هوائها واتصلت حرارة الهواء فى أرواحهم فتسخنت لذلك، حـــدث

---

[١] نفسه، ص ٨٠٢.

[٢] ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٣٦ .

وانظر : د. مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٨٠٢.

لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور، أما سكان التلول الباردة فإنهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم ويتميزون بالرصانة والرزانة وبعد النظر والتدبر فى العواقب[1]

ويبين ابن خلدون أيضا أثر الخصب على البدن وأحواله، حتى فى حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية والحضر ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافى عن الملاذ أحسن دينا وإقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب وللإقليم أثره أيضا فى بياض البشرة أو سوادها .. وهذه هى مجمل آراء ابن خلدون فى تأثير الإقليم فى حياة البشر وكان فيها رائدا لعلماء الغرب . فهو المصدر الأول والأصيل لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ دراسة علمية وآثارها فى حياة السكان ونظمهم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية، ثم أعقبه فى أوروبا ابتداء من القرن الثامن عشر كثير من العلماء أولهم مونتسكيو فى كتابه " روح القوانين Esprit des lois " فقد اهتم بدراسة القوانين ونظم الحكم وعلاقتها بالإقليم والمناخ . وبالغ فى آثار البيئة الجغرافية فى أحوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسى فى أختلاف الأمم فى الشرائع والقوانين والعادات والتقاليد ومستوى الحضارة وشكل الحكومة والاقتصاد والحرب والأخلاق، وجاء بعد مونتسكيو

---

[1] د. مرحبا، نفس المرجع، ص ٨٠٢-٨٠٣ .

كثيرون ساروا على نهجه وأمعنوا فى التعسف واغتصاب النتائج من هذه النظريات أمثال فريديريك راتـــزال F.Ratzel وجـــان بـــرون J.Brunhes من أعلام مدرسة الجغرافيا البشرية. وإذا كان العلمـــاء المعاصرون قد ثاروا على هذه الحتمية وطعنوا فيها فإن فضل السبق فى ذلك إنما يعود لابن خلدون ، فهو لم يقتصر على عامل واحد هـو عامل البيئة والإقليم يفسر به كل شيء بل أدخل فى حسابه عوامـــل أخرى كالدين والعصبية والظروف الاقتصادية والتربية والتعليم [1] .

سابعا : نظريته فى العصبية :

وقبل أن نتحدث عن هـــذه النظرية التى تعد صلب نظريـــات ابن خلدون السياسية وأساس وجهة نظره فى الحكم المطلق والدولـــة القوية ، لابد أن نشير إلى ما يراه مـــن فـــوارق بيـــن أهـــل البـــدو والحضر. فأهل البدو عنده هم المنتحلون للمعـــاش الطبيعـــى مـــن الفلاحة والغراسة والزراعة والقيام على الحيوان ، وهم يعيشون فـــى القرى والأرياف لأنها متسع لما لا تتسع له الحواضر من المـــزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك . وهم فى معاشهم إنما يقتصرون على الضرورات من الأقوات والمعاش والمساكن وسائر الأحوال بالمقدار الذى يحفظ الحياة .. والبدو أبعد الناس عن اختلاط النسب وفســـاده .

---

[1] د. محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلســـفة الإســـلامية، ص ٨٠٥-٨٠٦.

فهم قد تعودوا على الفقر والشظف وأصبح لهم منه خشونة وجبلة خاصة ، ولذلك لا ينزع إليهم أحد من الأمم ليساهم في حالهم ولا يأنس بهم الناس . بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه ، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها [١] .

وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر الذين تلوثت نفوسهم بفنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا . وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا فإنما ينحصر ذلك في المقدار الضروري، لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات ودواعيها [٢] . وكذلك أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر لأن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا في النعيم والترف ، ووكلوا أمر المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم ومن تولى حراستهم فهم آمنون مطمئنون قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان . أما أهل البدو فإنهم لتفردهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم . وهكذا

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢٥ .

نقلا عن د. مرحبا، ص ٨٠٧-٨٠٨ .

(٢) نفسه، ٤١٤-٤١٥ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨٠٨ .

صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية ، يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ .[1]

(أ) تعريف العصبية :

وكلما كان الجيل أعرق فى البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقارب فى العدد وتكافأ فى القوة والذى يحدد هذه القوة إنما هى العصبية فالدفاع لا يصدق إلا إذا كان القائمون به أهل عصبية وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم ، وما جعل الله فى قلوبهم من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم قوى فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم ، فالعدوان لا يتوهم على أحد مع وجود العصبية له [2] .

هذا وكل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، لابد فيه من العصبية . إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما فى طبائع البشر من الاستعصاء، والقتال لابد فيه من العصبية . وهناك نوعان من العصبية، خاصة وعامة، فكل حى

---

(1) نفس المصدر السابق ، ص ٤١٨-٤١٩ .

نقلا عن : د. مرحبا، نفس المرجع، ص ٨٠٨ .

(2) نفسه، ص ٤٢٣ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨٠٩ .

أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فبينهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى أشد التحاما من النسب العام لهم. والنعرة تقع سواء من أهل النسب الخاص أو من أهل النسب العـــام، إلا أنها فى النسب الخاص أشد لقرب اللحمة [١] .

والعصبيات الخاصة ليست على درجة واحدة من القوة، ففيـــها العصبية الضعيفة والعصبية القوية والعصبية الأقوى فالأقوى . ولمـــا كانت السياسة لا تتم إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبيـــة، فقـــد وجب أن تنحصر الرياسة فى العصبية الأقوى وتتم لأهلها، ولا تزال الرياسة فيهم ما داموا أقوياء، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلـــب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع [٢].

(ب) تطور العصبية وأدوارها :

والعصبية لا تدوم على وتيرة واحدة من القوة والمنعة ، بـــل هى تتبع الحسب قوة وضعفا وتدوم بدوامه، إنها كائنة فاســـدة ككـــل شئ فى العالم العنصرى، فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنـــائع وأمثالها، وكذلك الحسب أيضا وبالتالى العصبية فإن نهايتها فى أربعة

---

[١] نفسه ، ص ٤٢٣ .
نقلا عن نفس المرجع، ص ٨٠٩ .
[٢] ابن خلدون، نفس المصدر، ص ٤٢٨ .
نقلا عن نفس المرجع، ص ٨٠٩ .

آباء، وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له . ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة . فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد [(1)].

ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ، ولا سببها ، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم وثوقا بما فيه من استتباعهم وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم ، وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمون إلى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله . فتنمو فروع هذا وتذوى فروع الأول وينهدم بناء بيته [(2)] .

[(1)] ابن خلدون، نفس المصدر، ص ٤٣٥-٤٣٦ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨١٠ .

[(2)] ابن خلدون، نفس المصدر، ص ٤٣٥-٤٣٦ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨١٠ .

واشتراط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغـــالب وإلا فقـــد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس ، إلا أنه فى انحطاط وذهاب لكن الغـــالب أربعـــة أجيال ، بان ، ومباشر له ، ومقلد ، وهادم [١] .

(جـ) العصبية أساس الملك :

والعصبية خاصة جوهرية – كما رأينا – للقبيلة البدوية وهـــى فى الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها ، بيد أنها لاتكفى وحدها لأن تدفع القبيلة إلى نهاية تطورها الطبيعى، إذ لابد من صفة أخـــرى هى شرط ثانوى ولكنه ضرورى لتصل بالقبيلة إلى الملك . وبـــدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقـــول ابن خلدون "كشخص مقطـــوع الأعضاء"، تلك الصفة هى الفضيلة (الخلال) التى يرى أنها ضرورية لمن يطمح إلى نيل الملك . وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحـــده بل ضرورية لبقاء القبيلة، وتقدمها ، ولكنـــه لايفـــرق مثـــلا مثـــل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامـــة، فالفضيلـــة السياسية عنده ليست إلا الصفات التى ذكرتها كتب الأخلاق ، فيجـــب على من يطمح إلى الملك أن يكون عادلا يجل العلماء ورجال الديـــن، ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ – نتيجة لتمسكه بتظام العصبيـــة –

---

[١] نفسه ، ص ٤٣٦-٤٣٧ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨١٠ .

أكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة، ونظام الملكية المطلقة ولم يصل مثل مونتسكيو أن يجيز الخلال المختلفة التى تلزم الحكومات المختلفة، ولم يقتع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضا فى ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أو من النظر الفلسفى فيقول إن الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية، وأنها تنشأ مما يميز الرجل عن الحيوان وأن ما يميز الرجل هو روحه التى تدفعه نحو الخير ، فالواجب أن يكون الملك مرآة مخلصة تعكس صفات الروح الفاضل للإنسان ، كذلك يقول إن الملك هو خليفة الله فى أرضه وأن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسعد الناس ويسير بهم بعدله إلى حياة يستحقون بها سعادة الأخرة[١].

وقد يحملنا هذا الرأى الأخير ، إذا فسرناه حرفيا ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن "بالحق الإلهى" ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الإلهى على نحو ما فهم " بوسويه " مثلا ؛ فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله فى أرضه ، وليس ثمة شخص أو أسرة يصطفيها الله. ويجب على المسلمين أن يتبعوا الأوامر المنزلة ، وهذه الأوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم ، فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعا طريق الخير . فإذا

---

[١] د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ٩٦.

حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزلـــه واختيــار ســواه .[*] تلك هى النظريـــة التـــى لـم يحــاول ابــن خلــدون قــط أن يدحضها أو يعدلها فالإنسان إذن ليـــس خليفـــة الله إلا لأنـــه يجـــب عليه أن ينفذ القوانين وأن يســـير بالإنســـانية إلـــى الســـعادة التـــى وعد الله بـــها[١] .

(د) العصبية أساس الحكم فى مفهومـــه الحديــث :

كثيرا ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون فـــى العصبيـــة أنـــها نظرية ضيقة جدا. فالعصبيـــة بحســـب أصحـــاب هـــذا المـــأخذ لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يونــــانى أو رومــــانى أو حديــث بــل ينحصر معناهـــا وأهميتـــها فـــى المجتمـــات القبليـــة – ومصـــدر إساءة فهم ابن خلدون فى هذه المسألة فـــى نظـــر د. مرحبـــا هـــو إرادة قصر معنى العصبيـــة عنـــده علـــى رابطـــة الـــدم والنســـب وحدها ، مع أن ابن خلدون نفسه لا يقصرهـــا علـــى هـــذا المعنـــى ، بل يدخل فيها روابط أخـــرى قـــد تكـــون أكـــثر أهميـــة ، فـــهى عنده مجرد ربط وجـــذب[٢] .

---

[*] انظر فى هذا ماقلناه عن "الحكم القائم على الرضى" فى فلسفة الحكم فى الإسلام .

[١] د . طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية ص ٩٦-٩٧.

[٢] د. مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٨١١.

إنها نوع خاص من أنـــواع العلاقـات الاجتماعيـة ، إنـــها كل ما يؤدى إلى وجـــود الجماعـــة المتلاحمـــة المتماسـكة التـــى تستشعر فيما بينها التعـــاطف والحميـــة المتبادلـــة والمبـــادرة إلـــى مناصرة أعضائها فى "الممانعة والمدافعة" علـــى حـــد تعبـــير ابـــن خلدون ، سواء كان ذلك بطريق الدم أو بغــــير طريقــه ، فـــالعبرة هنا إنما هى فى هذه "الممانعـــة والمدافعـــة" التـــى تتـــأتى بأشـــكال مختلفة وصور متباينة . فهى "إنما تكـــون مـــن الالتحـــام بالنســـب أو ما فى معناه" . وهكذا فعبارة ابن خلـــدون "أو مـــا فـــى معنـــاه" تخرج العصبية عن مدلولـــها المتـــداول وتعطيـــها معنـــى أوســـع يدخل فيه كل ما من شأنه أن يســـاعد علـــى التماســـك والتنـــاصر، وبالتالى كل ما تكون به "الممانعـــة والمدافعـــة" كـــالولاء والحلـــف مثلا ، ويؤيد ذلك قول ابـــن خلـــدون "ومـــن هـــذا البـــاب الـــولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهـــل ولائـــه وحلفـــه للأنفـــة التـــى تلحق النفـــس مـــن اختصـــام جارهـــا أو قريبـــها أو نســـيبها" [1] فالولاء والحلف ليسا من النســـب فـــى شـــىء ومـــع هـــذا فـــهما داخلان فى معنى العصبية، والنسب ليس مقصودا فـــى ذاتـــه هنـــا وإنما فائدته هذاالالتحام الذى يوجـــب صلـــة الأرحـــام حتـــى تقـــع

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢٤ .

نقلا عن : د. مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٨١١-٨١٢ .

المناصرة، وقد تتحقق الوصلة والالتحام بالرق والاصطناع أيضا على حد تعبير ابن خلدون[1] .

وهكذا فالوصلة والالتحام أولا وبالأصالة، والنسب يأتى ثانيا وبالتبع، فالنسب مجرد مثل من أمثلة الترابط وليس علما عليها كلها . فهناك إذن رابطة النسب وهناك رابطة الحلف بالولاء، وهناك رابطة الرق والاصطناع، وتلك كانت الروابط المعروفة على عهده والتى تدخل فى مفهوم العصبية عنده، ولئن كانت هناك روابط أخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم (المنتشرة لدى الشعوب البدائية المغلقة) ورابطة الحزب والمبدأ السياسى وسائر أنواع الروابط التى تجمع الشمل وتلم الشعث ، فهذه الروابط داخلة فى مفهوم العصبية عنده بالقوة ، ما دام المقصود بالعصبية عند ابن خلدون إنما هو الوصلة والالتحام كما تقدم ، وإذا كان هو لم يذكر هذه الروابط الأخيرة فما ذلك إلا لأنها لم تكن معروفة لعهده ، وحسبه أنه ذكر أمثلة على الترابط الذى يكون بالعصبية دون أن يستغرقها جميعا[2] .

---

[1] نفسه، ص ٨١٢.

[2] د. مرحبا، نفس المرجع، ص ٨١٣ .

وعلى ذلك فإذا قال ابن خلـــدون إن الوصـــول للحكـــم إنمـــا يكون بالعصبية فمعنى ذلك أنـــه يحتـــاج إلـــى نـــوع مـــن التـــأييد والمناصرة ، أما أن يتصدى أحد للحكـــم دون مســـاندة مـــن أهلـــه وقبيلته فهو واهـــم . والعصبيـــة بـــهذا المعنـــى الواســـع لاتـــزال عنصرا أساسيا فى مفهوم الحكـــم بمدلولـــه الحديـــث ســـواء كـــان حكما فرديا استبداديا أم برلمانيا ديمقراطيا ، فلابـــد لمـــن يتصـــدى للحكم اليوم أن يرشحه حزب معين أو كتلـــة خاصـــة " حتـــى تقـــع المناصرة والنعرة " . فالجماعة التى تديـــن بمبـــدأ واحـــد وتنـــادى بشعار واحد يكون التناصر بين أعضائـــها أقـــوى وأشـــد مـــن أى جماعة أخرى لا يجمعها مبـــدأ ولا تربطـــها عقيـــدة . هـــذا فيمـــا يرى د. مرحبا كل ما يقصده ابن خلـــدون بالعصبيـــة [1] .

وإذا تســـاءل دارس للعصبيـــة عنـــد ابـــن خلـــدون مثـــل الدكتور طه حسين ، هـــل صحيـــح أنـــه يجـــب أن نبحـــث عـــن عصبية القبيلة البدوية فـــى أصـــل كـــل الـــدول؟ أليســـت هنـــاك عوامل أخرى تشترك فى تكوين دولـــة أو مملكـــة؟ وهـــل قـــامت المدن اليونانية واللاتينية على النحـــو الـــذى قـــامت عليـــه الـــدول العربية والبربرية بـــها، وهـــل حقيقـــة أن الأســـباب الاجتماعيـــة لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان وفى كـــل مكـــان وأنـــها ستبقى كذلك؟ ، لكان ردنا عليه بالإضافة إلـــى مـــا قلنـــاه، إنـــه إن

---

(1) د. محمد عبدالرحمن مرحبا ، المرجع السابق ، ص ٨١٣.

لم يكن يعرف اليونان والرومـــان قديمـــا العصبيـــة، ولـــم تعرفـــها المجتمعات اليوم، بمعنى رابطة الدم فقد عرفوهـــا بمعنـــى رابطـــة الحلف والولاء ورابطـــة الـــرق والاصطنـــاع ورابطـــة الحـــزب والمبدأ والعقيدة ، ولرد عليه أيضا كرامـــر[١] – الـــذى ذكـــره هـــو وحاول نقده فيما ذهب إليه وكأنمـــا أضـــاره أن يحـــاول الغربيـــون فهم ابن خلدون فهما حديثـــا ومعـــاصرا – حينمـــا حـــاول تطبيـــق نظرية ابن خلدون على المجتمعات الأوربيـــة المختلفـــة ، خاصـــة على تاريخ ألمانيـــا وفرنســـا ، يقـــول كرامـــر إن فرنســـا التـــى استعبدها الرومان فقدت جرأتها وعصبيتها ، أما ألمانيـــا التـــى لـــم تغلب قط فقد حـــافظت عليـــها ، وأن ذلـــك هـــو الســـبب فـــى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنســـيين وأنـــها إنمـــا يتمتـــع بـــها الألمان . وليس علينا كما قـــال الدكتـــور طـــه حســـين نفســـه أن نبين خطأ ذلك الـــرأى ، إنمـــا علينـــا فيمـــا أرى أن نفخـــر بـــابن خلدون فقط، لا أن ننقد كتاب الغرب علـــى لســـان الدكتـــور طـــه الذى قال أيضا إنه (أى ابن خلدون) قد بهرهم طرافتـــه إلـــى حـــد أن اعتقدوا أنهم إنما ينقدون فيلســـوفا حديثـــا[٢] .

---

[1] Kremer : (A.van),Ibn Chuldun and seine Kultur-geschichte der Islamichen Reiche,Wien,1879,p.25.

واسم الكتاب بالعربية ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الإسلامية ، نقلا عن : كتـــاب د. طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص ٩٩-١٠٠ .

[٢] د. طه حسين ، نفسه ، ص ٩٩-١٠٠ .

ثامنا : نظريته فى الدولـــــة :

إن الغاية التى تجرى إليها العصبيـــة كمـــا قلنـــا إنمـــا هـــى الملك ، وبناء الدولة ويفســـر ابـــن خلـــدون كيفيـــة أن بالعصبيـــة تبنى الدولة الكبيرة بالتغلب على عصبيـــات أخـــرى حتـــى يعظـــم السؤدد وتكون الدولة قـــادرة علـــى حمايـــة نفســـها ضـــد الـــدول الأخرى ذات العصبيات الكبـــيرة مثلـــها ، ولمـــا كـــانت العصبيـــة تتوفر بقوة مع البداوة فطور الدولة الأول إنما هـــو فـــى البـــداوة ، فإذا اتسعت أحوال البـــدو المنتحليـــن للمعـــاش الطبيعـــى وحصـــل لـــهم الغنـــى والرفاهيـــة ، وتخطيـــط المـــدن والأمصـــار انتقلـــوا بالدولة من دور البداوة إلـــى دور الحضـــارة .. ومـــن هنـــا تـــأتى نظرية ابن خلدون فى عمرو "أطـــوار الدولـــة" .

(أ) نظريته فى عمر الدولـــــة :

الدولة عند ابن خلدون لها أعمار طبيعيـــة كمـــا للأشـــخاص وهى فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيـــل هـــو عمـــر شخص واحد من العمر المتوســـط ، وهـــو بلـــوغ ســـن الأربعيـــن الذى هو انتهاء النمو والنشوء إلـــى غايتـــه (*) ، وإنمـــا قـــال ابـــن خلدون إن عمر الدولة لا يعدو فى الغالب ثلاثـــة أجيـــال فســـلطان

(*) لايخفى علينا هنا أن ابن خلدون متأثر فى تحديد عمر الجيل من أجيال الدولة بالآية القرآنية﴿حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة﴾ .

الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال فالأول يتغلب ويقيم دعائم السلطان لأنه مازال على خلق البداوة والقوة ، والثانى يتحول بالدولة من حال البداوة إلى حال الترف والحضارة فتتكسر قليلا ثورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ، أما الثالث فينسى عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويحاول صاحب الدولة الاستعانة بالموالى لحماية الدولة لأن من فيها لن يسعفوه إذا ماغزاهم غاز ، وتظل هكذا حتى يأذن الله بانقراض الدولة ، فتذهب بما حملت ، وهذه كما نرى ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها [1] ، ولهذا فإن انقراض العصبية فى الجيل الرابع لأن أن المجد والحسب إنما هو فى أربعة آباء . وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة .. ويؤكد ابن خلدون نظريته فى أعمار الدولة بنظرية أخرى مشابهة لها وإن اختلفت عنها قليلا هى نظرية أطوار الدولة.

(ب) نظريته فى أطوار الدولة :

إن حالات الدولة وأطوارها لا تتعدى فى الغالب خمسة أطوار وهى تجرى على النحو الآتى :

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٨٥-٤٨٧ .

وراجع د. محمد مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٨١٦-٨١٧ .

الطور الأول : طور السعى إلى الملك والظفر به :
وهذا طور التأسيس طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السابقة . فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشىء ، لأن ذلك مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب ولم تزال بعد بحالتها .

الطور الثانى : طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين ، غير أنه لا يلبث أن يستتب الأمر حتى يدخل فى طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك ، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ، فيبعدهم عن مهام الملك ويبدأ بتكوين جيش مأجور وينظم الحكم ليثبت له وحده الأمر .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك ويأتى حين يشبع الحاكم المستبد شهوته فى الحكم ليبدأ فى إشباع باقى شهواته ويجنى ثمار ما فعل وأول ما تتجه إليه شهوة المستبد هى تنظيم مالية الدولة وزيادة دخله ويزداد الصرف على مظاهر المدنية والترف والرخاء . فيزدهر الحكم بازدهار الصناعات والفنون والعلوم ويبلغ الرخاء المادى الذروة ، فيبث الحاكم المعروف على أهله ، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده فى أحوالهم بالمال

والجاه وإدرار أرزاقهم ، وهـذا الطـور آخـر أطـوار الاسـتبداد من أصحاب الدولة لأنـهم فـي هـذه الأطـوار كلـها مسـتقلون بآرائهم بانون بعزهم ، موضحون الطرق لمـن بعدهـم .

الطور الرابع : طور القنـوع بـالملك والمسـالمة ويكـون الحاكم فيه قانعا بما بنى أولـوه ، مسـالما لأنظـاره مـن الملـوك والحكام مقلدا للماضين مـن سـلفه فيتبـع آثـارهم حـذو النعـل بالنعل ، ويرى في الخـروج عـن تقليدهـم فسـاد أمـره وأنـهم أبصر بما بنوا في مجـده .

الطور الخـامس : طـور الإسـراف والتبذيـر ، ويكـون الحاكم في هذا الطور متلفا لما جمع أولـوه فـي سـبيل الشـهوات واصطناع إخوان السوء ، وفي هذا الطـور تحصـل فـي الدولـة طبيعة الهدم ويسـتولى عليـها المـرض المزمـن الـذى لا تكـاد تتخلص منه ولا يكون لها منه برء إلـى أن تنقـرض [1].

تاسعا : نظريته في وجوه الكسـب :

إن تحصيل الرزق وكسبه عند ابن خلـدون ، يتـم بوسـائل عدة منها الطبيعي ومنها الزراعـي ومنـها التجـاري والصنـاعي

---

[1] انظر : د. أمـيرة مطـر ، في فلسـفة السـياسـة ، ص ٨١-٨٣ ، وأيضـا د. محمـد مرحبا ، نفس المرجع السابق ، ص ٨١٨-٨١٩ .

فإما أن يكون مأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ، ويسمى حينئذ مغرما وجباية ، وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمية من البر أو البحر ، ويسمى اصطيادا [١].

وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله (منتجاته) المنصرفة بين الناس فى منافعهم ، كاللبن من الأنعام والحرير من دودة القز ، والعسل من النحل ، أو أن يكون من النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه واعداده لاستخراج ثمره ويسمىهذا كله فلاحة ، فالفلاحة إذن عند ابن خلدون تشمل الزراعة وتربية الحيوان [٢].

وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية، إما فى مواد معينة وتسمى الصنائع (من كتابة وتجارة وخياطة .. الخ) أو فى مواد غير معينة، وهى جميع الامتهانات والتصرفات، وإما أن يكون فى البضائع وإعدادها للاعواض، إما بالتقلب بها فى البلاد أو احتكارها ، ويسمى هذا تجارة ، فهذه وجوه المعاش وأسبابه . وأما الفلاحة فهى طبيعية وهى

---

[١] د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٨٢٣ .

[٢] نفسه، ص ٨٢٣-٨٢٤ .

أقدم وجوه المعاش فطرية لا تحتاج لنظـــر ولا لعلـم [1].

أما الصنائع فهى متـأخرة عـن الفلاحـة لأنـها تتصـرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لاتوجد غالبا إلا فـى أهـل الحضـر . والصنائع منـها البسـيط ومنـها المركـب، والبسـيط يختـص بالضروريات، والمركـب للكماليـات، وأمـا التجـارة فإنـها وإن كانت طبيعية فى الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبـها إنمـا هـى تخيلات ، فى الحصول على ما بين القيمتين فـى الشـراء والبيـع لتحصل فائدة الكسب من تلـك الفضلـة .[2]

هذا وقد ربط ابن خلـدون وجـوه المعـاش بسـائر وجـوه النشـاط الإنسـانى ودرس دراسـة علميـة مختلـف الظواهـر الاقتصادية، وقد رأينا طرفا من هذه الدراسـة عنـد كلامـه علـى البدو والحضر وحياة كل منـهما، والحـق أن الذيـن كتبـوا فـى المسائل الاقتصادية قبل ابن خلـدون لـم تكـن كتاباتـهم تتصـف بصفات البحث العلمى للظواهر الاقتصادية، وإنما كـل مـا كتبـه القدماء فى هذا الشأن من إغريق أو رومـان أو عـرب كـان مـن قبيـل الدراسـات الأخلاقيـة أو الأبحـاث التشـريعية[3] ، وعلـى

---

[1] نفسه، ص ٨٢٤ .

[2] نفسه .

[3] د. مرحبا ، المرجع السابق ، ص ٨٢٥ .

رأس هؤلاء السابقين أرسطو . ومما يدعو للأسف أيضا أن البعض يقول بأن أرسطو عالج هذا الموضوع بإيجاز شديد وتدبر وترتيب على حين شرحه ابن خلدون بإسهاب واغراق عظيمين فى التفاصيل التى لا حاجة إليها . ويرجع هذا إلى اختلاف الذهنين، فأرسطو منطقى قبل كل شئ، والثانى يلاحظ فى وقت واحد عددا لانهاية له من أشياء صادقة فى الغالب ولكنه لا يسطيع أن يرتبها وينظمها [1]

ولقد نسى الباحث هنا أن هذا الإسهاب الذى عاب فى نظره ابن خلدون جاء من أنه يضرب من الأمثلة الكثير وهذه هى سمة العالم الذى لا يعمم القانون إلا بعد حصر الكثير من الأمثلة . ونسى أن المنطق الأرسطى وأرسطو بقياسه واستقرائه الذى ثبت عقمه هو الآخر لأنه مجرد قياس واستقراء لأنواع فقط - ليس من الذين يلتزمون بالمنهج العلمى الدقيق فى دراسة الظواهر الإنسانية .

عاشرا : نظريته فى الاقتصاد السياسى :

ينحو ابن خلدون منحى فى الاقتصاد يتضمن بذور مذهب (المادية التاريخية) لكارل ماركس . فهو يرى "أن

---

(1) د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ١٤٨ .

اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو اختلاف نحلتهم فى المعاش" [1] أى أن اختلاف طرق المعيشة ووسائل الإنتاج بين الناس هو السبب فى اختلاف أحوالهم ، فالأساس الاقتصادى إذن هو الذى يفسر بالدرجة الأولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع [*] .

ويقرر ابن خلدون أيضا أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية فسعى العبد وقدرته على العمل يسمى كسبا ، فالرزق يكون من الله أما أعمال الإنسان فهى الكسب . ويقرر أن للعمل الإنسانى القيمة الأساسية فى كل ما يقتنيه .. يقول " فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من التحولات إن كان من الصناعات فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله .. إذ ليس إلا العمل وقد يكون من الصنائع فى بعضها غيرها مثل التجارة والحياكة والغزل إلا أن العمل فيها أكثر قيمة وإن كان من غير الصنائع فلابد من قيمة العمل الذى حصلت به إذ لولا العمل لما تحصل قنيتها؛ فقد تبين أن المفادات والمكتسبات

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، جـ٢ ،ص ٤٠٧

نقلا عن : د. مرحبا، نفس المرجع، ص ٨٢٥.

[*] قارن هذا بما قاله ماركس وإنجلز حول تطور المجتمع كنتيجة لتطور التكوينات الاقتصادية، راجع أفانا سييف ، أصول الفلسفة الماركسية ، ص ١٩٩ .

أكثرها قيمة الأعمال الإنسانية [1] ، كذلك يقـــرر ابـــن خلـــدون أن أهم عامل يحدد قيمة السلعة هو المبذول فيها مـــن عمـــل وجـــهد . وهو سابق فى هذا لعلمـــاء الاقتصـــاد السياســـى أمثـــال ريكـــارد وآدم سميث وماركس بمئات السنين، ويربـــط أيضـــا بيـــن جـــودة الصنائع وكثرتها وبين قانـــــون العـــرض والطلـــب فيقـــول : "إن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كـــثر طالبـــها" [2] .

ويقارن أهمية العمل بالنسبة لـــرأس المـــال حيـــن يؤكـــد أن العمل هـــو العنصـــر الأساســـى وراء الإنتـــاج وليســـت الطبيعـــة كافية أو مغنية عنه بما يتفق والاشـــتراكية ويقـــول : "ألا تـــرى أن القليلة السكن كيـــف يقـــل الـــرزق والكســـب فيـــها أو يفقـــد لقلـــة الأعمال الإنسانية وكذلك الأمصار التـــى يكـــون عمرانـــها أكـــثر يكون أصلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية ونقـــول لعامـــة البـــلاد إذا تناقص عمرانها أنها ذهـــب رزقـــها حتـــى أن الأنـــهار والعيـــون ينقطع جريها فى القفر كما أن نور العيـــون إنمـــا يكـــون بالإنبـــاط والإفراء الذى هو بالعمل الإنسانى كالحـــال فـــى ضـــروع الأنعـــام

---

[1] نقلا عن : د. أميرة مطر ، فى فلسفة السياسة ، ص ٨٥ .

[2] د. محمد مرحبا ، المرجع السابق ، ص ٨٣٣ .

فما لم يكن إنباط ولا إفراء نضبت وغارت بالجملة كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه" [١] .

وللعمل الاقتصادى أيضا فى نظره دخل فى الأجسام والأخلاق والعقول والعبادة فاختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع له آثار بعيدة المدى فى أبدان البشر وأخلاقهم وعقولهم ودينهم . ويربط ابن خلدون كما سبق أن أوضحنا بين الترف والدعة وانغماس الدولة فيهما وبلوغها الهرم ، فالعامل الاقتصادى إذن قد يكون نذيرا بهدم الدولة ، وهناك ناحية اقتصادية هامة بحثها ابن خلدون تؤدى إلى مضاعفات كثيرة فى المجتمع وتتصل باتساع العمران وعلاقة ذلك بازدياد الترف وفرص العمل والكسب فيقول :"متى زاد العمران زادت الأعمال ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية" [٢] .

وفى هذا النص الصغير جمع ابن خلدون مجموعة من النظريات يكفى لبيان أهميتها أنها كانت موضوعا لدراسة

---

[١] نقلا عن : د. أميرة مطر، نفسه، ص٨٥-٨٦ .

[٢] ابن خلدون ، المقدمة ، جـ٣ ص ٨٦٠ .

نقلا عن : د. مرحبا، نفس المرجع، ص ٨٣٠-٨٣١ .

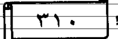
مبتكرة قام بها اميـل دوركـايم فـي كتابـه "فـي تقسـيم العمـل الاجتماعى" للحصول على الدكتوراه . ثم جـاء بعـده كثـير مـن علماء الاجتماع وأصحـاب المذاهـب الاشـتراكية فـأخذوا بـها وأفادوا منـها وصاغوهـا صياغـات مختلفـة منـهم أبـو جليـه Bougle الذى صاغها فى قـانون خلاصتـه "أن التغـير الكمـى يؤدى إلى تغير كيفـى" [1] .

ومن كل هذه الآراء العميقـة التـى تربـط فـى مجموعـها بين الاقتصاد والسياسة ربطـا شـديدا إذ تعـد الاقتصـاد عـاملا هاما وأساسيا مؤثرا فى الدولـة وتطورهـا ، وانـهيارها ومؤثـرا فى أخلاق الناس وعاداتـهم ودياناتـهم .. الـخ . نسـتطيع القـول إن ابن خلدون إمام من أئمة علم الاقتصـاد السياسـى فـإن كـان أرسطو من قبل قد تحدث فى شىء مـن هـذا القبيـل فـإن ابـن خلدون قد تجاوز هذه الآراء بما قدمـه مـن جديـد، وربـط بيـن هذه الآراء الاقتصادية والسياسة على أساسـا علمـى بمـا يجعلـه أبا حقيقيا لهذا العلم – علم الاقتصـاد السياسـى، كمـا كـان أبـا لكثير من العلوم الأخـرى .

حادى عشر : تقييم لنظريات ابن خلـدون السياسـية :

---

(1) د. محمد مرحبا ، نفسه ، ص ٨٣١ .



فى الواقع أن كل ما تقدم ليس كل ما قدمه ابن خلدون من نظريات سياسية فله نظريات أخرى تتعلق بأفضل الحكومات ، وهى الحكومة الدينية التى يرأسها الخليفة . والخلافة فى نظره وكالة فالخليفة يمثل النبى دائما فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى أمتياز عن باقى المسلمين، واختياره واجب على المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها [*] ويوافق على وجود خليفتين للمسلمين فى وقت واحد ، لكل منهما ملك مستقل ، فالضرورة فى نظر ابن خلدون قد تتطلب ذلك فالدولة إذا ما كانت شاسعة يقصر الملك عن حمايتها والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها وأن تنظم شئونها ، ولم يرد الإسلام قط أن يفرض على العالم مبادىء لا يمكن تطبيقها [1] .

وله أيضا نظرية خاصة وهامة فى تحصيل العلوم ، وأسلوب التعليم ومن هذه الأساليب التعليمية الذى ينصح ابن خلدون باستخدامها لكى يحصل العلم تحصيلا جيدا وسليما ، إيثار التدرج ، مراعاة استعداد الطالب ، المقاربة بين الدروس ، تعليم الفنون واحد واحد ، ترك التوسع فى العلوم الآلية ،

---

[*] ويتضح لنا هنا اتفاق ابن خلدون مع أساس نظام الحكم الإسلامى كما قدمناه من قبل .

[1] انظر الدكتور طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ص ١٢٧-١٣٨ .

ويحدثنا عن السياسة التعليمية ، فيعدد مساوىء الشدة ، ويقر بأنه من أحسن مذاهب التعليم استخدام أسلوب الترغيب والترهيب [1] .

وفى النهاية لا نستطيع إنكار وجود بعض العيوب والأخطاء لديه ، إلا أنها من قبيل الهنات والزلات التى يمكن أن تغتفر له خاصة إذا ما قيست بما أسدى للفكر البشرى من خدمات لا ينكرها إلا مكابر ، وأهم نقد لابن خلدون هو اقتصاره فى استقرائه ومقارناته على العرب والبربر فى شمال افريقيا وإن كان هذا صحيحا فإنه لا يضير ابن خلدون فى شىء بل هذه هى الطريقة المثلى فى دراسة المجتمعات ، وهى الطريقة التى تقتطع بيئة محددة أو مجتمعا معينا بالذات وتحصر الدراسة فيه لتخرج نتائج دقيقة[2] .

وإذا استخدمت هذه النتائج فى تطبيقات جديدة فهذا شأن من يطبقها كما حدث لنظريات ابن خلدون التى ما زالت تطبق فى الغرب حتى القرن التاسع عشر ، ويقول فون فيسندنك :

---

[1] د. كمال اليازجى ، نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى ، عن المقدمة ، ص ١٤٥-٤٢١ ، ونظر أيضا د. مرحبا ، نفسه ص ٨٣٥-٨٤٢ .

[2] د. مرحبا ، نفسه ، ص ٨٤٣ .

أنه يطبق ما كان يشعر بــه أو يدعـو إليـه ابـن خلـدون علـى أوروبا فى القرن التاسع عشر أصح تطبيــق وأتمــه [1] .

ومما يؤكد أهمية ما وصـــل إليــه هـذا المفكـر مـن آراء أخذ الكثيرين عنه وتأسيســه لكثـير مـن العلـوم كمـا أشـرنا ، فهناك أوجه شبه بين ابن خلـدون وفيكـو ، وبينـه وبيـن روسـو [2] وبينه وبيـن مكيـافيللى ونيتشــه فـإرادة القـوة التـى ذهـب مكيافيللى إلى أنها أصل الدولة تشبه فكـرة العصبيـة التـى اسـتند إليها ابن خلدون مع الفارق لأن الأخـير لـم يذهـب فـى فلسـفته السياسية إلى حد إباحة العنـف والخيانـة والقتـل والغـدر إذا مـا اقتضتها مصلحة الحاكم لأنه رأى هذه الأعمال شــرا يعـود علـى مرتكبها ، وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقــب . فلـم يفصـل ابـن خلدون بين الأخلاق والسياسة . وقد قــال اسـتفانو كلوزيـو : "إن كان الفلورنسى العظيم (مكيـافيللى) يعلمنـا وسـائل حكـم النـاس فإنه يفعل ذلك كسياسى بعيد النظر ولكن العلامـــة التونســى (ابـن خلدون) استطاع أن ينفذ إلـــى الظواهـر الاجتماعيـة كاقتصـادى

---

[1] فون فيستندنك ، ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر ، مجلة الدويتشه رونتشاو الألمانية فى يناير ١٩٢٣م ، ترجمة محمد عبدالله عنان ، ملحقة بترجمته لكتاب د. طه حسين ، ص ١٨١ .

[2] د. خليل الجر وحنا الفاخورى ، تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ، ص ٥١٦-٥١٧ .

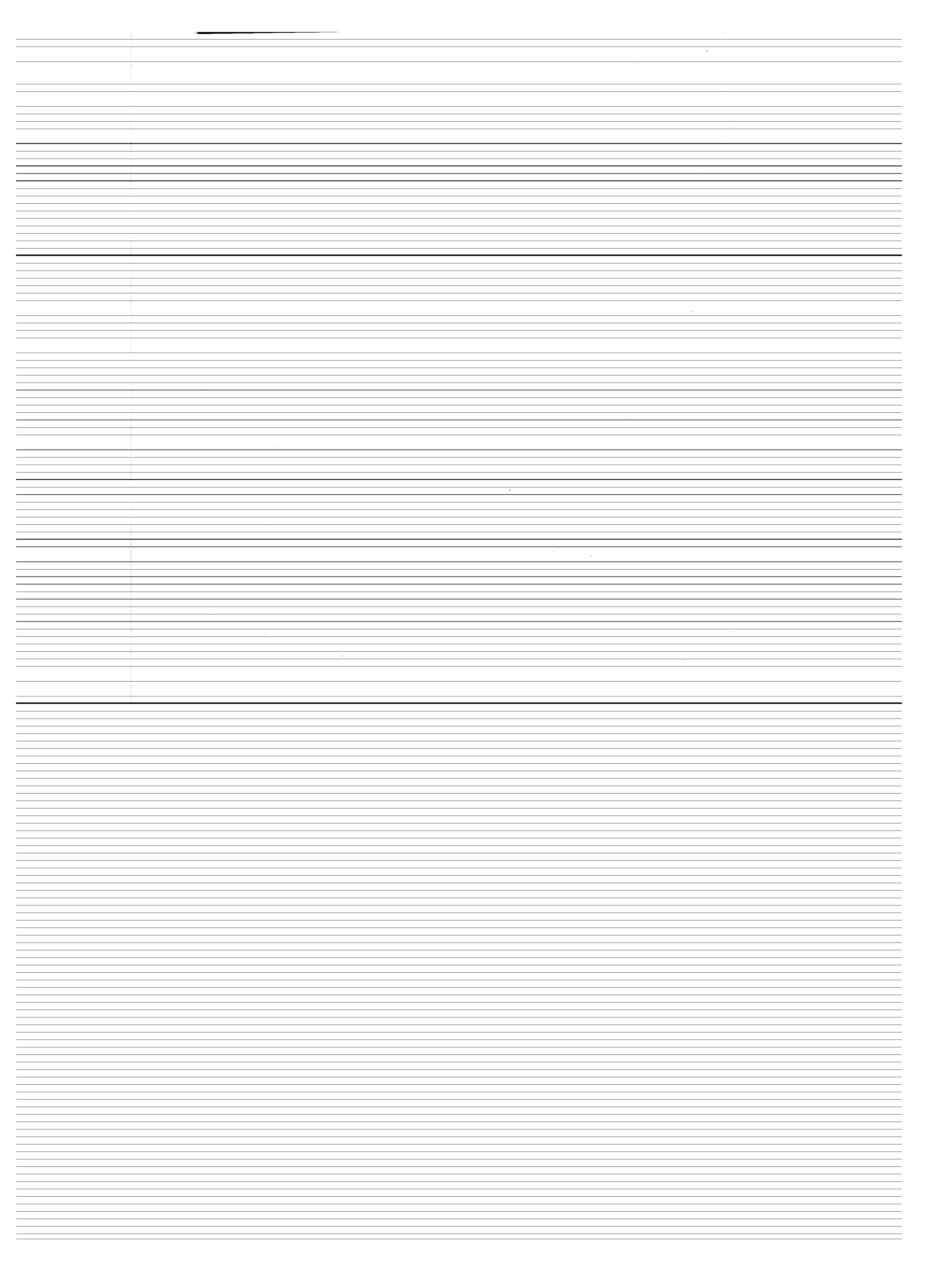
وفيلسوف راسخ ، مما يحمل بحق على أن نـرى فـى أثـره مـن سمو النظر والنزعة النقدية مـا لـم يعرفـه عصـره .[1] ويكفـى ابن خلدون هذه الشهادة التى إن دلـت علـى شـىء فإنمـا تـدل على أنه ما زال لابن خلدون أثره على المفكريـن الغربييـن ومـا علينا نحن إلا أن نعيد النظر مرة أخرى فـى تـراث هـذا المفكـر العظيم .

وأعتقد أننـا بعـد هـذه الرحلـة داخـل فلسـفة الإسـلام السياسية وما رأيناه من آراء لدى فلاسـفته السياسـيين ، نسـتطيع الأن القول إن لدينا فكرا سياسـيا يسـتحق الدراسـة وأكـثر مـن ذلـك فـهو جديـر بـالتطبيق إن كنـا نؤمـن فعـلا بالأصالـة والمعـاصرة .

---

[1] محمد عبدالله عنان ، ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى ، القاهرة ١٩٥٣م ، ص ١٨٤.

قائمة بأهم المصادر والمراجع



قائمة بأهم المصادر والمراجع

(أ) المصادر العربية والأجنبية :

١- القرآن الكريم.

٢- ابن خلدون: المقدمة تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى، نشرت فى أربعة مجلدات، القاهرة ١٩٥٣ -١٩٦٢م.

٣- أبونصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى نادر، بيروت ١٩٥٩م.

٤- أبيقور: الحكم الأساسية: ترجمة جلال الدين سعيد فى كتابه "أبيقور-الرسائل والحكم"، الدار العربية للكتاب، بيروت ١٩٩١م.

٥- أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م.

٦- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة طبعة ١٩٨٥م.

٧- أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م.

٨- أوغسطين: الإعترافات، ترجمة وتقديم الخورى يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٩١م.

9- Cicero: The Natur of The Gods: Translated by Horace C.P.

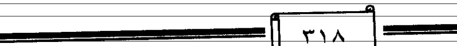
McGregor with an Introduction by J.M. Ross, Penguin Books, England 1972 .

10- Cicero: Selected Works, Translated by Michael Grant, Penguin Books, England 1971.

11- Marcus Aurelius.: The Thoughts of Marcus Aurelius, Translated by John Jackson, Oxford University Press, London 1928.

12- Plato: The statesman, translated into English by J.B.Skemp , Routledg & Kegan Paul , London 1961.

13- Plato: The Law, in the "Dialogues of Plato" Vol.vTranslated intoEnglish By B.Jowett, Third ed., Oxford Unversity Press , London 1931 .



(ب) المراجع العربية والأجنبية :

١٤- د. إبراهيم دسوقى أباظة و د. عبد العزيز الغنـــام: تاريــــخ الفكر السياسى، دار النجاح ، بيروت ١٩٧٣م.

١٥- د. أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياســـية المقارنـــة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦م.

١٦- د. أحمـــد فـــؤاد الأهوانـــى: فجـــر الفلســـفة اليونانيـــة قبـــل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٥٤م.

١٧- ارنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويـــس اسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألـــف كتـــاب (٥٦٦)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦.

١٨- د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة، دار الثقافة للطبـــاعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

١٩- د. أميره حلمى مطر: الفلســـفة عنـــد اليونـــان، دار النهضـــة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

٢٠- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلســـفة اليونانية)، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧م.

٢١- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقى، ترجمة أحمد شـــكرى ســـالم، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٨م.

٢٢- تشارلز روبنصن: أثينا فى عهد بركليس، ترجمـــة د. أنيـــس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٦م.

٢٣- جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمـــة د. محمـــد

عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت ١٩٨٥م.

٢٤- جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠م.

٢٥- جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧١م.

٢٦- جورج سباين: تطور الفكر السياسى: الكتاب الثانى، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. محمد فتح الله الخطيب، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٩م.

٢٧- حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثانى، دار المعارف ببيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢٨- د. رأفت عبدالحميد: بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث والنشر، القاهرة ١٩٩٧م.

٢٩- ساطع المصرى: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجى، القاهرة ١٩٦١م.

٣٠- د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة، بدون تاريخ.

٣١- عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، دار مكتبة الحياة ببيروت.

٣٢- د.عبدالكريم أحمد: بحوث فى تاريخ النظرية السياسية، مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٢م.

٣٣- د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.

٣٤- د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون فى الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

٣٥- عبدالرحمن الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، دار الشئون الثقافية، بغداد، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

٣٦- د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١م.

٣٧- على عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم، مكتبة الأسرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م.

٣٨- د. على عبد الواحد وافى: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة الفكرة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٠م.

٣٩- د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢م.

٤٠- فؤاد محمد شبل: الفكر السياسى – دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية – الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.

٤١- د. كمال اليازجى: نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٦٨م.

٤٢- د. ماجد فخرى: أرسطو طاليس – المعلم الأول ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.

٤٣- د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية،

مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٧م.

٤٤- د. محمد حسين هيكل: الحكومة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٦م .

٤٥- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٠م.

٤٦- محمد عبد الله عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى، القاهرة ١٩٥٣م.

٤٧- د. محمد فتحى الشنيطى: نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٦١م.

٤٨- د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٣م.

٤٩- د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧م.

٥٠- د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.

٥١- د. مصطفى النشار: الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

٥٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة١٩٦٦.

53- Bailey C.: The Greek Atomists and Epicurus, Oxford-At the Clarendon Press, 1928.

54- Barker (E): Plato and His Predecessors, printed by Methuen, London 1948.

55- Fortin L.E.: St. Thomas Acquinas, in "History of political Philosophy"., 2nd edition, Edited by Leo Straus & Joseph Cropsey, Rand McNally College Publishing Company, Chicago 1972.

56- Harray V. Jaffa: Aristotle, in "History of Political Philosophy", 2nd Edition, Edited by LeoStrauss & Joseph Cropsey, Rand Mc 1972.

57- Kathleen Freeman: The Pre Socratic Philosophers, Oxford-Basil Blackwell,1946.

58- Julia Annas: Plato,s Republic andFeminism, in "Philosophy",vol. 51-N. 167, Jully 1974.

59- Leo Strauss: Plato, in "History of Political Philosophy", Chicago 1972.

60- Muhsin Mahdi: AL Farabi, in "History of Political Philosophy", Chicago 1972.

61- Taylor A.: Plato-The man and his Works, Merdian Books, New York 1957.

الفهرس

الفصل الثانى : الفلسفة السياسية عند أفلاطون

الفصل الثالث : الفلسفة السياسية عند أرسطو

الباب الثانى : الفكر السياسى الغربى فى العصرين الرومانى والوسيط

الفصل الأول : الفكر السياسى فى العصر الرومانى

الفصل الثالث : فلسفة ابن خلدون السياسية

كتب أخرى للمؤلف

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية :

– صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٤م .

– صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨م.

– صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م .

(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو :

– صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٥م.

– صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ١٩٨٧م .

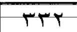
– صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار ١٩٩٥م.

(٣) نظرية العلم الأرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو :

– صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة١٩٨٦م .

– صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة ١٩٩٥م .

(٤) فلاسفة أيقظوا العالم :



- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الإمارات العربية المتحدة ١٩٩٠م .
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.

(٥) نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

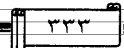
(٦) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية :

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م.

(٧) مدرسة الأسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٨) فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها :



- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى : (بالإشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة ، دار الغرير للطباعة والنشر ، دبى ١٩٩٥م .

(١٠) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة ، دار الغرير للطباعة والنشر ، دبى ١٩٩٥م .

(١١) مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون – قراءة فى محاورتى "الجمهورية" و "القوانين" :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٧م

(١٢) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٧م

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، بالقاهرة ١٩٩٩م .

(١٩) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى) السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون :

- تحت الطبع .

(٢٠) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث) من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس :

- تحت الطبع .

(٢١) الثقافة والتقدم :

- تحت الطبع .

(١٣) المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٤) مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م .

(١٥) مدخل جديد إلى الفلسفة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م .

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٧) الخطاب السياسى فى مصر القديمة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة١٩٩٨م .

(١٨) ضد العولمة :

